ELÉMIRE ZOLLA

QUÉ ES LA TRADICIÓN



PAIDÓS
ORIENTALIA

QUÉ ES LA TRADICIÓN

PAIDÓS ORIENTALIA

Últimos títulos publicados:

37. M. Eliade - *Cosmología y alquimia babilónicas*
38. I. P. Couliano - *Más allá de este mundo*
39. C. Bonaud - *Introducción al sufismo*
40. I. P. Couliano - *Experiencias del éxtasis*
41. T. Burckhardt - *Alquimia*
42. E. Zolla - *La amante invisible*
43. E. Zolla - *Auras*
44. C. T. Tart - *Psicologías transpersonales*
45. D. T. Suzuki - *El zen y la cultura japonesa*
46. H. Corbin - *Avicena y el relato visionario*
47. R. Guénon - *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
48. R. Guénon - *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
49. Rumi - *El libro interior*
50. M. Causemann (comp.) - *Cuentos eróticos y mágicos de mujeres nómadas tibetanas*
51. J. Hertel (comp.) - *Cuentos hindúes*
52. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos I*
53. R. Wilhelm (comp.) - *Cuentos chinos II*
54. E. Zolla - *Las tres vías*
55. M. Eliade - *Ocultismo, brujería y modas culturales*
56. A. K. Coomaraswamy - *Hinduismo y budismo*
57. M. Eliade - *Lo sagrado y lo profano*
58. E. Zolla - *La nube del telar*
59. F. Schuon - *Tesoros del budismo*
60. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas I*
61. A. Kotler (comp.) - *Lecturas budistas II*
62. G. Durand - *Ciencia del hombre y tradición*
63. M. Eliade - *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*
64. M. Eliade - *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*
65. M. Eliade - *Historia de las creencias y de las ideas religiosas III*
66. H. Zimmer - *El rey y el cadáver*
67. T. N. Hanh - *Transformación y sanación*
68. L. Massignon - *La pasión de Hallaj*
69. M. Eliade - *Aspectos del mito*
70. A. Faivre y J. Needleman (comps.) - *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*
71. J. Godwin - *Armonías del cielo y de la tierra*
72. G. Scholem - *Los orígenes de la Cábala, vol. I*
73. G. Scholem - *Los orígenes de la Cábala, vol. II*
74. D. T. Suzuki - *El Buda de la luz infinita*
75. R. Guénon - *La crisis del mundo moderno*
76. R. Guénon - *Autoridad espiritual y poder temporal*
77. E. Zolla - *Verdades secretas expuestas a la evidencia*
78. Confucio - *Los cuatro libros*
79. R. Guénon - *El Rey del mundo*
80. Dōgen - *Cuerpo y espíritu*
81. E. Zolla - *Qué es la tradición*

Elémire Zolla

QUÉ ES LA TRADICIÓN



Título original: *Che cos'è la tradizione*
Publicado en italiano, en 1998, por Adelphi Edizione S.P.A., Milán

Traducción de Julià de Jòdar

Cubierta de Julio Vivas

ISBN: 84-493-1393-7
Depósito legal: B-1.363/2003

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Prefacio

Se vuelve a imprimir esta obra, cuyo recuerdo acaso no sea grato, que trata de una posibilidad ética, de una artificiosa separación entre el bien y el mal. Es un sortilegio, contrario a cuanto pienso hoy. ¿Por qué hube de intentarlo?

Por aquel entonces estaba desanimado, preocupado por la depravación que me rodeaba, hasta el punto de necesitar exorcizarla. Recogí todo aquello que podía resultar firme y claro en la historia de Occidente, y lo convertí en el centro de un mandala donde todo se aclarase y el desorden aflojara el dogal.

El momento histórico que siguió a 1968 es harto singular. Todos los momentos nocivos de la Revolución tuvieron justificación, bien o mal argumentada, mientras que la insensatez de 1968 fue absoluta e ideológicamente huera.

Por otra parte, se trató de un desbarajuste urdido con impecable diligencia, que se propagó abruptamente por todo el mundo, y cuya espeluznante refriega fue la revolución cultural china. Mao Tsé-tung azuzó a la masa estudiantil, en bandas compactas, contra todo aquello que el comunismo había respetado —restos de la vida feliz, jerarquía universitaria, profesional, familiar—. A unos desgraciados, elegidos al azar, les fue colgada una tablilla de injurias y, entre riso-

tadas y gritos, se los torturó a la luz pública. Los jóvenes que habían participado en aquellas sevicias fueron arrojados, después, a vivir de cualquier manera en la mísera campaña, donde sobrevivieron de puro milagro. El arte chino degeneró de modo vertiginoso y el tibetano estuvo a punto de desaparecer. Fueron suprimidas las costumbres más inocuas. En una palabra, se instauró el infierno.

Todo ello ha sido narrado por Jung Chang en *Cisnes salvajes*, y por Acheng en *Qiwang* («El rey del ajedrez») y *Shuwang* («El rey de los árboles»). El eco resultó, no obstante, más vil aún que la detonación. En Occidente, la revolución cultural fue admirada. Entre los más obsequiosos se recuerda a Pablo VI y al presidente Ford. Brotaron grupúsculos de admiradores de la guardia roja. La tenebrosa atmósfera que se propagó fue obra de gente de todos los partidos.

Estados Unidos acogió de buen grado la revolución cultural: se desencadenó una metódica brutalidad en todas las universidades, y jovenzuelos programados para la disipación se desperdigaron por todos los estados.

Esta furia fue exportada con su repertorio de disparatados lugares comunes y necias invectivas, e incluso con las instrucciones para fabricar explosivos tediosamente traducidas del inglés en las universidades japonesas, africanas, sudamericanas, europeas. El mundo soviético se la ahorró. Y sólo halló reacción en Ciudad de México, donde fue contestada con metralla.

En ocasiones se ha mentido al afirmar que, en Estados Unidos, los tumultos se dirigieron contra la guerra del Vietnam, que no afectaba a los restantes países; se ha dicho que allí se rebelaban contra la administración universitaria, tan distinta de la de otras naciones. Tengo grabados en la memoria tres episodios, que voy a relatar. El viejecito de Albuquerque que explica en voz baja a la gente sentada junto a él en el autobús que su *sheriff* se atrevió a echar a los *hippies.* El anciano de Amsterdam que aprieta los puños al ver pasar las motos de los rebeldes retumbando a todo gas por una callejuela cerrada al tráfico, y su mujer, que le pone la mano en el hombro. El campe-

sino que llega a Catania a vender sus verduras y pasa junto a la universidad ocupada murmurando: «¡A deslomarse!».

No se toleró la resistencia. Salvo que, en Amsterdam, los cadetes de marina, armados con correas, penetraron en la estación de ferrocarril, ocupada por los rebeldes, y al día siguiente recibieron golosinas de manos de las mujeres de la ciudad.

Debo confesar que no sé reconocer en la oscuridad a los responsables, aunque sí veo con claridad que el sobresalto de la Francia gaullista ayudó a Estados Unidos e hizo que todo saliera conforme a los deseos de los satanistas de crucero por el Mediterráneo. Pero no sabría identificar a los culpables de la orden impartida y del ajuste dado a la empresa.

Pagué un precio, que hoy lamento. El horror fue superior a la voluntad de ignorar los dualismos. Surgió este libro.

1998

PRIMERA PARTE
LA LIBERACIÓN DE LA HISTORIA

Capítulo 1

Cultura de la crítica, cultura del comentario

Rublev sabía cómo arrodillarse ante la Palabra.
Es decir, ante el Uno que fue en el principio.

B. SLUTSKY, «*V diskussii ob Andree Rubleve*»,
en *Yunost*, 2, 1962

Ascendamos al monte Ventoux de la historia y contemplemos el esquema que se nos aparece desde aquella gran altura: ya no se distinguen los detalles, sino que vemos la alternancia cíclica de culturas basadas en el comentario de un texto sagrado, terrible y fascinante —que más que ser leído y juzgado, lee y enjuicia a quienes a él se acercan—, y culturas privadas de un texto, aparentemente fundadas en el culto de la crítica.

Los ciclos son milenarios. Hasta la lucha de clases, Roma se fundaba en el comentario de los textos pontificios; más adelante, en la Urbs, los distintos, imaginables y posibles fundamentos eran ensayados y criticados sin que ninguno de ellos generase una veneración sagrada. En Grecia, con los sofistas, alrededor de 450 a.C., ya dominaba la crítica pura, y los sacerdotes de Delfos habían perdido su autoridad; la palabra helénica vivirá en el Lacio.

Sólo la victoria social cristiana restableció una cultura del comentario. Los dos Testamentos aparecían envueltos en un halo tan

deslumbrante que lo poco que quedaba de sagrado fue magnetizado y dispuesto en torno a ellos como un nimbo: los textos sibilinos sirvieron de corona a los profetas.

Las luchas del nuevo orden secular tuvieron lugar entre potencias regidas por textos sagrados, entre el Corán y los dos Testamentos.

Al cabo de un milenio, con el Renacimiento, se inició un nuevo ciclo en sentido contrario. Ya fuese entendida como obediencia al arquetipo de un rollo o de un volumen sagrado, ya como rechazo mediante otro testimonio, la historia parecía un lento y amplio navegar cuyas ondas se retiraban únicamente para empujar con nuevas oleadas, destinadas a estrellarse una vez trazado su arco.

Con el Renacimiento y el espíritu libertino a que dio pie, reaparecería la antigua sofística que, en el siglo XVIII, desprestigió la cultura del comentario.

Desde entonces, el péndulo estuvo destinado a recorrer el semicírculo con un impulso igual al acumulado cuando alcanzó la cumbre de la cultura cristiana en el siglo XIII.

El inicio de la Cristiandad y el de la era opuesta se inauguran con un mismo gesto, la atenuación de los rigores penales. Constantino suavizó las normas, de la misma manera que los soberanos absolutistas y libertinos del siglo XVIII mitigaron sus códigos. Análogos actos de clemencia precedieron a las reformas antipaganas y anticristianas. De esta suerte, el lábil espíritu colectivo entrelazó en su fantasía la nueva benignidad del Estado con los nuevos rigorismos.

Y, a la exacerbación de las leyes antipaganas de Valentiniano o de Teodosio, correspondería el recrudecimiento de la persecución jacobina contra los cristianos.

Los hacedores de la historia componen a menudo, con las notas inmutables de las pasiones, lo que se denomina, en música, canon por movimiento contrario, durante la inauguración paralela de los ciclos.

Un ciclo nuevo siempre es, asimismo, restaurador. Tertuliano acusaba a los paganos de ser decadentes respecto a sus comienzos; Cristo recordaba igualmente, en Israel, los inicios anteriores a Moisés.

Los humanistas, sacrificados de nuevo en las catacumbas con Pomponio Leto, invocaron la antigüedad, que aparecía alegre e incitante en los cuadros de Pollaiolo o del Botticelli aún no arrepentido y penitente. Y la invocación a la antigüedad prosigue hasta las ceremonias paganas de los jacobinos, hasta que el impulso pendular de la nueva cultura crítica adquiera tal aceleración que no necesite aquel estímulo evocador.

Los dos mundos opuestos o imperios milenarios proponen a los hombres bienes opuestos.

Un texto sagrado ofrece criterios estrictos de moralidad y de orden, ascesis y severidad, prescribe cánones tanto al artista como al comerciante.

La cultura crítica ofrece lo contrario, pero la suma de gozo y dolor parece ser la misma en ambos casos. Paz y orden son flores efímeras bajo el imperio de un texto; libertad y placeres son imaginarios en la devastación de la crítica. El tirano igual sabe glosar un texto que excitar con vocablos libertinos, puede tanto abrazar a sacerdotales amantes como vestir con la desenvuelta sencillez del sofista.

Uno y otro orden mienten al prometer lo que la herida naturaleza del hombre no tolera. Por lo general, la cultura de la crítica producirá sufrimiento, porque el hombre necesita certezas, demostraciones y deducciones, causas finales y un centro en torno al cual girar como un planeta alrededor del Sol, semejante a la carpa que disfruta y se robustece con una piedra en el centro de su espejo de agua alrededor de la cual ejecuta giros y más giros armoniosos.

Por otra parte, la cultura del comentario nunca conseguirá por completo meter al hombre en vereda ni alzar la ciudad terrenal a imitación de la celeste, porque siempre tendrá que investir de autoridad una carne débil y una efímera materia visible de un mandato celestial, transformar la intuición de lo eterno en discurso y el criterio metafísico en sistema jurídico. Y ¿cómo administrar destinos condenados con la vista puesta en un final de salvación? Existen, desde luego, destinos condenados.

Estas trágicas preguntas están previstas en la doctrina del pecado original; en plena cultura del comentario, todos los maestros espirituales informan a quien desee adentrarse en la vía de la perfección de que una señal indicativa de haber sido elegido será la persecución por parte de la autoridad visible, cuando debiera estar allí para rodearlo de protección como un abrigo para el delicadísimo capullo del espíritu que surge del suelo del alma. La cultura del comentario es una tensión hacia un imposible que, en realidad, busca su consumación del otro lado de la muerte.

También lucha por un imposible, sin embargo, la cultura de la crítica; ésta, presa de un odio envidioso hacia la jerarquía, anhela un Edén igualitario e imagina que allí donde los impulsos se desencadenen sin mordazas, conforme a la armonía o conforme al caos, ninguna autoridad ha de hacer pesar su condena moral sobre el mal. Este espejismo libertino nos contempla desde los frescos de Giulio Romano en el palacio del Té de Mantua o desde algunas telas de Rubens; en el siglo XIX, Fourier intentará imaginar sus reglas con metódicos desvaríos.

Los políticos intentarán convocar multitudes que representen ese sueño en carne y huesos; del mismo modo que, en la Roma imperial, la plebe vivía ociosamente entre vicios, generosas distribuciones de alimentos y espectáculos, así Galbraith, en nuestros días, busca la fórmula legislativa y económica que permita hacer revivir ociosas turbas modernas no menos inhumanas.

El hombre sufre en la cultura de la crítica libre porque es portador de un espíritu cuya represión causa fatiga, y sufre en la cultura del comentario porque no existe vida social sin instituciones jurídicas y éstas nos mantienen presos de la ficción.

Cristo no prometió imperios visibles, y uno de sus apóstoles aseguró que la catástrofe se desencadenará en el momento en el que todos digan «paz y seguridad». Por consiguiente, los cristianos no debieran haberse engañado jamás con el afán de hacer perdurable una perfecta teocracia terrenal (ah, oxímoron), ni siquiera cuando todas las leyes se decían emanadas de la Trinidad y las viviendas se hacinaban en torno a las catedrales.

De hecho, la cultura del comentario no cura la naturaleza humana, pero suministra ciertos cánones y da a conocer un fin y un modelo que la otra cultura ignora; proporciona al hombre formas perfectas, ensalza sus alegrías y sus dolores y pregona abiertamente su Texto, mientras que, por el contrario, la otra esconde que también posee uno. Porque el gran secreto es que la cultura de la crítica se funda en un Texto oculto, impuesto veladamente y por la fuerza para grabarlo en los corazones engañosamente, mientras alardea de crítica y abierta. Y únicamente sobrevive porque sabe prohibir que su sacralidad oculta sea desvelada. Toda la cultura crítica se reduce a variaciones retóricas en torno al Texto Sagrado oculto, y es férrea y asfixiante como ninguna cultura sacra.

¿Por qué razón ese Texto Sagrado es desconocido y misterioso? Antes que nada, porque no está esculpido en mármoles ni grabado sobre bronces ni escrito sobre pergaminos santificados. No está compuesto de versículos, como los Veda, la Biblia o el Corán, sino de las aseveraciones imperativas de un texto aleatorio, que componen una obra desmontable y reconstruible, como algunas músicas que indican múltiples posibilidades de ejecución sobre un esquema rigurosamente delimitado. O como los documentos jurídicos ingleses en los que, en lugar de la palabra exacta, son catalogados todos los sinónimos posibles.

El Texto Sagrado de la cultura actual, oculto pero conocido, no enunciado pero operante, es un conjunto de aseveraciones encorsetadas en un esquema que cada cual puede variar, bien sustituyendo las palabras con sinónimos, bien transformando los adjetivos en sustantivos o viceversa. De esta manera no sólo se oculta la sacralidad del Texto, sino, también, su unicidad e inmutabilidad.

Se oculta la sacralidad evitando dar lecturas solemnes y canónicas del mismo, pero introduciendo regularmente sus aseveraciones en el flujo de la cháchara cotidiana y martilleándolas sin criterio, de la misma manera que el *jazz* repite el mensaje de la síncope obligada, mediante toda la variedad posible de temas, o que el rei-

terado fotograma subliminal del film acaba por invadir los sueños y la vigilia.

La suprema divinidad de esta cultura, cuya revelación susceptible de ser comentada pero no criticada es el citado texto, puede asumir distintos nombres (así, Dios era Señor, Omnipotente, Creador, Padre celestial) de periodo en periodo: en Inglaterra, fue «Reforma» del siglo XVI al XVII, hasta que Dryden protestara contra «la rancia estafa» y contra el primer reformador de los cielos, Lucifer; luego, en el XVIII, se trató del «Progreso», al que se unió, a mediados del siglo XIX, «Evolución» y, en el siglo XX, la «Marcha de los tiempos». A «renovación» y «progreso», y a «luces» y «nuevo siglo» en el continente, Hegel añadió «desarrollo» y «desarrollo del Espíritu», «superación» y «dialéctica». Recientemente se ha inventado *aggiornamento* («puesta al día»). Pero la serie de sinónimos puede y debe ampliarse para evitar el tedio de quien sea llamado a la adoración del Nombre. Basta con que la palabra exprese una negación: el rechazo del criterio de discriminación entre el bien y el mal y la renuncia a precisar la causa final, todo ha de ser un fluir, una persecución que no se sabe con certeza adónde va a parar, una carrera en la noche; el bien es correr, el mal, detenerse, y el mal mayor es querer saber adónde se va y por qué. Así lo quiere la divinidad, pero no se expresa emitiendo esta orden, ya que, por ser totalmente negativa, debe presentarse de modo totalmente afirmativo. La «reforma» era indeterminada; el «progreso» no tenía una meta clara y definida, y la «evolución» no aportaba razones por las que debiera ser propiciada. De hecho, en esencia eran algo negativo: la abolición en la mente humana de la capacidad de formular objetivos, causas finales.

He aquí un resumen del Texto Sagrado. Así pues, revelemos esta Escritura que es un *continuum*, una obra siempre *in fieri*, aleatoria y que, sin embargo, también es rígida, *ne varietur*. Puede leerse abordandola desde cualquier punto:

«Es necesario proponerse una renovación constante para llegar a una apertura despreocupada de todas las instancias progresivas,

aceptando una situación precaria y fecunda en una incesante búsqueda colectiva de las posibilidades de desarrollo y crecimiento, haciendo trizas las rémoras, dando la vuelta a las estructuras adquiridas y revolucionando las formas aceptadas para abrir nuevos horizontes de indagación, sometiendo las aportaciones constructivas a un redimensionamiento que ponga en crisis las categorías y las costumbres, extendiéndose hacia experiencias sociales siempre nuevas en una aceptación consciente de las inquietudes y los riesgos de una renovada puesta en cuestión de los principios estáticos a fin de superar los impedimentos apriorísticos, las clausuras estériles, ampliando la participación a todos los niveles con vistas a una revisión basilar de los esquemas, en un impulso generoso y con un compromiso incesante y laborioso orientado a destruir las barreras, las castas cerradas, las viscosidades antihistóricas que impiden el libre crecimiento y la innovación social, educando para un replanteamiento crítico que deshaga las cristalizaciones invariables, los residuos metafísicos y formalistas mediante una revolución radical que se sitúe en vanguardia de la búsqueda de nuevos módulos técnicos que permitan salir del inmovilismo y reanudar la marcha hacia delante en un clima de trabajo común para liberar de las instituciones ya superadas mediante una excavación que permita la enucleación progresivamente verificada de las finalidades provisionales que deben emerger del propio hacerse, de la libre confrontación social y del estímulo que reciban de la situación concreta los agentes comprometidos en la labor de reforma y de reelaboración dialéctica, en un dinamismo vital que resquebraje los impedimentos esteticistas e inmovilistas en una deliberada asunción de hipótesis y valores siempre dramáticamente precarios, partiendo de cero, con un impulso optimista, aceptando el compromiso vivo, el desafío del entorno en transformación, alejando las tentaciones oscuras de mito y dogma».

Como decía el demonio del Sabbat al bendecir a los suyos: *Allons, et que tout périsse.*

Los periódicos y libros modernos son fieles comentarios de esta letanía, las propias novelas son encarnaciones simbólicas de ella y, a fuerza de propender a tales mandamientos, las artes figurativas se han retorcido hasta convertirse en materia informe.

Si algún tipo de metáforas debe ilustrar esta Escritura aleatoria, prescrito está que procedan de la fermentación, del magma volcánico, de la exploración de las entrañas de la tierra. Han sido desterradas todas aquellas que remitan al crecimiento, a la plenitud vegetal o animal. El estado ideal que debe propiciar la lectura «sagrada» es afín a la fétida colada de metales y materias bituminosas en fusión, a la laboriosa introducción en filones dentro de las montañas, a la maceración de materias en los crisoles.

A quien tenga nociones de demonología no le costará distinguir la fuerza que inspira al texto, la que Goethe dio en llamar «Espíritu de la tierra»:

> En el navegar de la Vida, en la tempestad de la acción
> una oleada ondulante,
> una lanzadera libre,
> nacimiento y sepulcro,
> eterno mar,
> que teje, que fluye,
> cálida vida.

En este monótono fluir sin orillas pueden dejarse caer aleatoriamente incluso las palabras más nobles: adquirirán un aspecto equívoco, se corromperán. Así, en la citada retahíla pueden ensartarse al albur «válido», «validez» (estuvo de moda durante dos décadas), y tomará el sentido de «curso habiente», es decir, provisionalmente; o bien «actual», que perderá el antiguo sentido de realizado, de posibilidad transformada en acontecimiento perfecto en su especie, para convertirse en sinónimo de «efímero». Y «humano» significará «impío»; «social» querrá decir «antimetafísico». Los auténticos Textos Sagrados son alabanzas a Dios modificadas, esto es, reiteraciones de

la orden de renunciar a toda forma sustancial. La historia sagrada narraba las intervenciones de Dios en las vicisitudes humanas haciendo encajar a la tierra entre el cenit de los cielos y el nadir de los infiernos; ésta, por el contrario, obliga a inclinar la cabeza y a renunciar al criterio de la verdad, de la bondad y de la belleza. Hay que preguntarse, entonces, cómo no habrían de matarse sus seguidores, que, bajo este horroroso imperio, carecen de motivos para procrear, siendo así que no tienen nada que transmitir a las generaciones futuras, ni motivo alguno para edificar, si todo aquello que subsiste es demolido y reconstruido, suerte reservada en la antigüedad únicamente a cabañas y establos, en tanto casas e iglesias estaban hechas de materiales duraderos y selectos, de acuerdo con cánones nobles e imperecederos, destinados a los hijos de los hijos de los hijos. En Bizancio estaba escrito: «Final de la ciudad, final de la época». Cierto es que extravíos y calamidades podían romper el hilo de la tradición, pero una cosa es la desventura ineluctable y otra muy distinta la desgracia buscada y aplaudida.

Si el «Espíritu de la tierra» inspiró, realmente, la ridícula redacción del Texto aquí reconstruido, mudable como el traje de Arlequín, del bufón infernal, aquel espíritu está movido por otro más profundo, el mismo al que Milton (*El paraíso perdido*, IX, 129-130) hace decir:

> *For onely in destroying I finde ease*
> *To my relentless thoughts.*

Y que infunde en Macbeth el horrendo suspiro:

> *I'gin to be aweary of the Sun,*
> *And wish the estate o'the world*
> *Were now undone.*

En el mundo hindú a este espíritu se le llama Rudra, el demonio de tupida cabellera de serpientes, adornado con un collar de calaveras, que baila furioso y nutre su disipación con el vino. Se le llama el

Anulador, cercano siempre a la enfermedad, ladrón de ofrendas y con la fiebre por mensajera. Es el señor del sueño y el cegador. Es el señor de los elementos, de la materia. Y materia es, según Escoto Eriúgena, la mutabilidad de las formas mutables.

¿Cómo evocar, en pleno siglo impío, en que los hombres se reducen por su propia mano a fenómenos sociales, la vida que hallaba su forma gracias a un Texto verdadero? ¿Cómo hacer comprender que un texto sagrado es la piedra angular de la libertad y el conocimiento? Hoy día se recuerda con presteza que el Texto sancionó exterminios y engaños. Pero exterminios y engaños se producen sin necesidad de semejante aval. Sea crítica o sagrada la nota dominante del tono, el mal, la disonancia, tendrá la parte que le compete en cada cántico. Pero el Texto terrible y fascinante tolera bien la comparación con un escudo o un cerco de murallas; no excluye los contagios, ni las pestes, ni las obsesiones, encierra luchas y engaños. No se le pida aquello que no puede dar: el Edén.

Consiste su cometido en garantizar una referencia, un criterio salvífico, un límite que, si alguna vez hubiera que traspasarlo, sepa traspasarse. Ya es mucho, como saben bien quienes viven sin un centro; es un don divino, aunque no la panacea; no es un jubileo que liquida la deuda contraída al nacer.

Compárese a una puerta, o mejor a una claraboya que muestra, abierta, el cielo a quien está recluido en la prisión de la carne.

Compárese a una melodía que embriaga al pacífico oyente, pero que bien pudiera servir de bordón, a su pesar, al canto del asesino o del estafador.

Pero se ha olvidado casi por completo lo que era la Sagrada Escritura.

No era un libro cualquiera, sino uno que, según aseguraba la experiencia milenaria de los más iluminados, podía ser abordado como un oráculo.

La intimidad con una Escritura apenas puede explicarse en una época que no sabe nada acerca de la experiencia de una lectura sagrada y que considera que, para una lectura ardiente o inspirada,

puede tener alguna importancia una conjetura sobre la época o sobre el modo de redacción o de interpolación. Basta saber, en realidad, que de ese Texto extrajeron lo que extrajeron los santos.

La intimidad con una Escritura es harto distinta de la simple lectura de comentario. La intimidad con los *Veda* está al abrigo no sólo de su criptografía, en la que sólo un maestro puede aportar la clave de los sentidos secretos, sino también de un rito especial, que prescribe complejas purificaciones a quien desee cantar un pasaje con la entonación específica, lo que exige cierta postura difícil, para forzar los humores del cuerpo a un determinado equilibrio.

Y, en Occidente, ¿acaso la intimidad con el Texto no era propiciada por su recitación en los bancos de los coros adoptando progresivamente ciertas posturas, entonando la melodía gregoriana específica y zodiacal dentro del ciclo del año?

Pero la intimidad que protegen y apuntalan todas estas normas es misteriosa, inefablemente delicada, pues sonríe cuando empiezan a oírse los tropismos, los primeros suspiros de la Escritura, cuando ésta parece animarse a responder a nuestras preguntas, incluso a anticiparlas, como un ser vivo. Algunos diarios de puritanos o cuáqueros de los siglos XVII o XVIII revelan de un modo poco elaborado, y por ello bastante accesible a ojos modernos, esa vivencia de exultaciones y revelaciones apenas explicables.

Es sabido que un texto tiene un plano literal, que es la carne y el mundo sensible, pero también una vida que anima aquella letra que, por sí sola, estaría muerta. Más allá de la letra se encuentra la alegoría, que concierne a las vivencias interiores. Y más allá de la alegoría, la anagogía, que se eleva hasta el puro espíritu, a lo divino. Desde las alturas anagógicas, la letra aparece como un juego divino. Las sílabas, las letras se convierten, entonces, en globos de luz rodando sobre un Tabor para dibujar figuras nuevas cada vez, ruedas luminosas entre ruedas luminosas, cada una de ellas una luz sonora, un ritmo especial y eterno, un arquetipo o una semblanza angélica. Han llegado hasta nosotros algunos relatos de ese brillante vértigo por el que el texto se transforma en el firmamento y cada

letra que lo compone se convierte en un astro. Abu-l'Afiya aportó uno de ellos, memorable, en torno a la Biblia transfigurada por la anagogía. En torno al Corán los proporcionaron muchos iluminados persas. Y, ¿cuántos sermones procedentes de místicos cristianos no hacen brotar luz sobre luz de unas pocas palabras, de una palabra de los Evangelios?

Pero el acceso a esta secretísima estancia está muy vigilado; además, hoy en día lo está por el perro guardián del ridículo, situado por la cultura de la crítica para vigilar sus fronteras, pero que —ella lo ignora— sobre todo sirve para custodiar los tesoros de los Textos Sagrados. Quien se deje intimidar por el ridículo, por el temor al mundo, mejor hará en volver sobre sus pasos. Quien crea de algún valor la estima de los siervos obedientes al espíritu de la modernidad, que se fije y se regocije ante aquel tesoro suyo de cenizas.

Osaremos hablar de un versículo del Texto Sagrado que fue, en una época, el fundamento de Occidente, para vislumbrar una parte de lo que extrajeron de él a lo largo de los milenios quienes lo amaron. Procederemos a una evocación, en plena cultura de la crítica, de aquello que ésta aborrece, el humilde, exaltado comentario, teniendo presente, al comentar, esta inigualable proclama de libertad espiritual, hoy inimaginable: «Dado que el sentido literal es el contemplado por el autor, y siendo Dios el autor de la Sagrada Escritura, cuyo intelecto comprende todas las cosas simultáneamente, no es impropio, como dice San Agustín, admitir más significados según la letra en el mismo pasaje de la Escritura» (Santo Tomás, *Summa theologica,* I, 1, 10).

En *De civitate Dei,* San Agustín alaba la oscuridad, que permite proponer muchas ideas en torno al Texto. Cada cual encontrará en él su cielo, su destino.

Sea el versículo en cuestión el primero que se nos presenta. Suele traducirse como «Al principio creó Dios los cielos y la tierra».

El texto dice: *Berē'shīth bārā'Elohīm ēt ha-shāmaim wē ēt ha-āretz.*

No es posible hacer una traducción correcta, pues, literalmente sería: «Al principio principió la Divinidad los cielos y la tierra».

Antes de interrogar una por una a las palabras, pidiéndoles que nos cedan una parte de su misterio, es el versículo entero el que plantea un enigma.

¿Se habla de un principio en el tiempo o de un principio del tiempo?

«Cielos y tierra» son el espacio o el principio desde el que se desarrolla el espacio (el Salmo habla de Dios que desenrolla lo creado), pero ¿qué espacio puede haber sin el tiempo? ¿Estamos al principio en el tiempo o al principio del tiempo?

Si el tiempo es una relación entre antes y después, ¿un principio de esta relación no es contradictorio? Dicho principio sería antes del después en que se sitúa la relación entre antes y después, pero no es imaginable un antes que no sea un después de otro antes. De modo que el versículo nos proyecta hacia lo inimaginable, hacia lo que el ojo no ha visto, ni el oído ha escuchado, ni la fantasía ha concebido.

¿O es que Elohim, la Divinidad, es el tiempo como duración pura, indiviso en un antes y un después, no proyectado como sobre una línea del espacio? Quizá sea el tiempo en que nos sentimos fragmentados por las culpas del pasado, por la angustia del futuro, por la fugacidad del presente, por la fatiga del discurrir, pero se vive en un instante eterno, olvidándolo todo y gozando de todo. En la medida en que se experimenta esa duración pura se participa de lo divino, se vive *berē'shīth*: al principio, se vive en un estado creativo.

Se trasciende, así, el tiempo tal como se conoce en general y por la mayoría (Orígenes dirá que el principio, *berē'shīth*, no es según el tiempo) y aparece lo que el tiempo común deteriora midiendo y fragmentando. Aparece lo que aquel tiempo presupone: se participa del ser perfectísimo. Se participa del *ser*, es decir, del infinitivo que no *es*, no *fue*, no *será*, sino que forma la condición de aquello que es, fue, será.

Así pues, existe un ente que es puro ser, duración, más acá del tiempo: Elohīm.

¿Quién puede saber de qué habla el versículo sino quien posea algún indicio de la realidad anterior al tiempo?

Cierto es que la letra parece hablar de retroceder en el tiempo hasta el punto más allá del cual no se puede ir, donde el germen de todo empieza a ser. De hecho, ir hacia los confines del tiempo o del espacio no es más que la metáfora de un ir al principio por el que todo se rige. El viaje hacia la esencia del existir se proyecta, para hacerse algo comprensible, en un viaje hacia el límite extremo de lo existente. La búsqueda de lo más remoto representa, de esta suerte, la búsqueda de lo próximo más próximo a nosotros de nosotros mismos, más íntimo al mundo del propio mundo. *Berē'shīth* no es el principio lejano, sino el origen presente siempre. La creación es una continua recreación, un «sucedió», un «sucederá», un «sucede» simultáneos. Es ahora y aquí en la medida en que es siempre y en todas partes, en que funda el tiempo. El Génesis sucede ante nuestros ojos si nuestro espíritu alza los párpados sobre los que pesa el sueño, la sugestión de las formas cotidianas. La Cábala propone la metáfora de Dios como un ojo sin párpados. Dice, sin embargo, un texto sublime, digno de imaginarlo dictado por la inspiración divina, la antología que nos ha llegado en siríaco, titulada *Odas de Salomón* (XXVI, 11-14):

> ¿Quién puede interpretar las maravillas del Señor?
> Quien las supiera interpretar se disolvería, se convertiría en lo [interpretado.
> Baste saber y estar en la quietud, pues en la quietud están los cantores
> como un río de caudal abundante que acude en ayuda de quien lo busca.
> Loor al Creador.

Por consiguiente, la melodía de *Berē'shīth bārā'Elohīm* nos conduce a lo que sería si no existiese mundo alguno, y que los teólogos hebreos denominaron la Corona (Kether). También Parménides avanzó la idea de Dios con la imagen de una corona, círculo luminoso que envolvía los cielos.

San Agustín enseñó a detenerse en *berē'shīth*, convertido *en archê* en el prólogo al *Evangelio de san Juan*. Estas sílabas enseñan a concebir una generación que es final y principio de todo movimiento, algo que «tómese tiempo, levante y poniente, siempre es generado», que es siempre y no nunca, que es nacido desde siempre y siempre nace. En griego se dice *al principio** a lo que en hebreo es un adverbio, y se dice *al*, no *desde el* principio, porque la creatividad, el movimiento hacia la creación (el Verbo) permanece en el artista por más que salga de él para plasmar la obra. Así, aquel *al* viene a significar que «lo divino es interior», nace siempre, es una razón de razones, más profunda que las aparentes razones de los eventos.

De ese modo se enseña lo que el místico experimenta: la intimidad más íntima, el manantial de manantiales de aquello que nos mueve a sentir o pensar. *Principio* es la semilla que encierra la raíz y las ramas. El Escritor sagrado administra palabras, dice Agustín. Pero hay que extraer de las palabras el conocimiento del que bebe el Escritor para administrártelo, después, como en un cáliz.

¿Acaso el cáliz que derrama la bebida salvífica no es el jeroglífico egipcio de la Creación? Mas ¿qué Verbo es éste que, pronunciado, no pasa?, prosigue San Agustín. Es el hacedor de las cosas existentes. Pero, al igual que el arca es cosa muerta y vive sólo en la idea del arca, en la mente del herrero, del mismo modo lo creado vive únicamente en su razón espiritual.

Vive únicamente si se siente como un símbolo de lo divino, pretexto para la elevación mística. Así pues, sobre la ola de *En archê ên ho Lógos*, es decir, de *Berē'shīth bārā'Elohīm*, inspiradamente, divinamente traducido y traspuesto, somos llevados de la muerte a la vida, del cadáver del mundo que cotidianamente se nos muestra al cuerpo animado resplandeciente de vida, al mundo como se nos aparece si se convierte en un tapiz de metáforas que hablan de arquetipos que manifiestan lo divino, la creación a partir de la nada.

* *In principio* en el original. (*N. del e.*)

Y aquel *archê* o *berē'shīth* se ha convertido en el Verbo o Movimiento hacia la Creación: manifiesta (enseña San Agustín) la divina Faz. ¿Acaso no dice Cristo en el *Evangelio de san Juan*: «Yo soy el principio»? (*Jn* 8,25).

Detengámonos, sin embargo, junto a esta palabra tan increíblemente fecunda, que puede dejarnos absolutamente clavados con los ojos del rey de terrible majestad.

Con las pupilas ligeramente cubiertas por el arco superior de los párpados, bajo los amplios arcos de las sobrecejas, separadas por la vastísima base de la nariz, cuya forma semeja un cáliz, con las pupilas que nos miran fijamente y nos anonadan pasando de la ira a la compasión, de la ironía divina a la distancia infinita, de la condena a la misericordia en el icono de la Sagrada Faz de Edesa y de tantas otras imágenes *acheropitas,** que irradia la misma cualidad terrible y fascinante oculta tras las letras que componen la palabra *berē'shīth*.

¿Y si, fascinados como mariposas por esa luz, nos volcáramos sobre esas mismas letras, sobre su conexión que libera estos sentidos? ¿Si las escrutásemos como el enamorado los signos del alma en la pupila que lo fascina y lo aprisiona?

El sustantivo del adverbio *berē'shīth* es *ro'sh*, cabeza, cabo, principio, agente. ¿Y no es una cabeza o boca de donde emana el Verbo de los brahmanes, Prajāpati? El *Zohar*, texto fundamental de la Cábala, explica el versículo inicial de la Escritura mediante una serie de metáforas. Dios desarrolla lo creado desde un punto del que irradian líneas, o desde el aire que se expande, o desde un zafiro del que destellan numerosos colores, o desde una fuente que brota, o desde un tapiz en el que se dibujan figuras, o desde una lamparilla, o desde una corona, o desde una forma humana o, por último, desde una cabeza que destila una rociada matutina. El *Zohar* cambia el texto diciendo: «Con este principio creó»: *Behāi rēshīth bārā'*. Y pregunta:

* «No pintadas por mano humana», como el lienzo con el rostro pintado de Jesús, enviado por éste a Abgar, rey de Edesa, para curarle la lepra. El tema ha sido tratado en la pintura cristiana, desde *La curación de Abgar*, de Lluís Borrassà (Museo Episcopal de Vic), hasta el icono del *Salvador «Acheropita»* del Museo Ruso de San Petersburgo. (*N. del t.*)

«Antes del uno (de la corona), ¿cómo se puede contar?». Contar, escandir, aprender la esencia vibratoria del ser. Antes de aquel punto o dentro de aquel punto está el infinito, el «ningún límite» (Ēn Sōf), la nada. Es de la nada de donde emerge el todo. Éste es creado de la nada. ¿También, sin embargo, por obra de la nada? En éste se dividen, o creen dividirse, los que se han inclinado hasta ahora sobre el Texto.

En cierto sentido, el uno contiene potencialmente todos los números y sus relaciones —de ahí el infinito—, pero también el cero puede considerarse intrínseco, necesario para la numeración, el signo de la nada.

Al enfrentarse a estos misterios, los cristianos se circunscribieron a las fórmulas del cuarto concilio de Letrán, que, en 1215, proclamó que, al principio del tiempo, Dios creó el mundo de la nada. Y santo Tomás explicaba que la nada no es la causa, sino que el ser sigue a la nada como el día a la noche. Es peligroso pensar lo contrario, pues, en hebreo, la negación, *la*, es un nombre de Dios, El, invertido (invirtiendo «Omnipotente», *shadday*, se tiene «impotente»; invirtiendo «Creador» se tiene «estafador»). Y volviendo al tema inicial en lo que se tarda en poner algo del revés, por inversión de «monarca» se obtiene «crítico».

Ello no obstante, todos los místicos cristianos y judíos designan *ayn*, «nada», como un nombre de Dios creador; porque nada de lo que se puede percibir o concebir Lo puede denotar; puesto que sólo la negación de todo lo creado permite acceder a la creación, nada (*ayn*) Lo designa. Y los cabalistas descompondrán la palabra en las tres letras *ālef, yōd, nūn*, y desvelarán la tríada de la corona (*ālef*, Kether), de la Sabiduría (*yōd*, Ḥokhmāh) y del Espíritu (*nūn*, Bīnāh). Por esa razón, los cabalistas cristianos leerán en ellas la Trinidad sin esfuerzo alguno.

La Cábala distingue también, tanto en *berē'shīth* como en *ayn*, «nada», la corona (Kether) o el infinito —lo que sería si no existiera mundo alguno— y la Mediación o Sabiduría (Ḥokhmāh), también llamada Logo, Verbo (*dāvār* o *memrāh*), que es el semillero de las ideas, el señor de los mundos o mundo altísimo (*ōlām elyōn*) o

Altísimo (Elyon). Y cuando se habla en la Cábala de rocío que gotea de la cabeza, «rocío» significa aquí lo que, en Agustín y Gregorio, simboliza la gracia, doctrina sutil, palabra de Dios auroral. En *berē'shīth* ya está contenido Elohīm, que nos lleva, lo mismo que El y Elyon (otros nombres de Dios), a la raíz *ūl*, «ser fuerte», o a la raíz teórica *'elāh*, «temer» y «venerar».

Dos personas en una sola palabra: Dios y su Palabra. Y «palabra», *memrāh*, viene de «hablar», *āmār*, que se despliega como sigla en la que *ālef* está por *ēsh*, «fuego»; *mēm* por *maīm*, «aguas»; *rēsh* por *rūaḥ*, «aire, espíritu»; en resumen, la esencia de quien habla, un doble de quien habla, compuesto por sus elementos: el timbre que procede de aquel calor de la sangre, de aquella humedad de los pulmones, de aquel aire respirado, es la sustancia misma del hablante. La Sabiduría es la duplicación de Dios.

Pero la Palabra de Dios es la que se está leyendo. En consecuencia, la Escritura está ya en la palabra *berē'shīth*, es antes de que fuese el mundo. Y Escritura o Ley, *Torah*, puede derivar de *yārah* y *hōrah*, «echar las suertes, las flechas», es decir, significar la consulta de un oráculo divino, pronunciación de la divina Sabiduría. La Palabra de Dios es, dice Oseas, como un buen pastor, mas sus ovejas son todas, en cierto modo, preexistentes porque están previstas y predeseadas en la Sabiduría divina. En cierto sentido, todas las almas estaban presentes en la Creación, como enseña el *Libro de Enoch*. Así se explica que Platón llame reminiscencia al aprendizaje, también conforme a la Escritura. Pero, dado que la creación no es temporal, ésta no es sino una bella metáfora de la intemporalidad de la creación. Enseña Escoto Eriúgena que las formas o voluntad (*thelémata*) de Dios, o predestinaciones, son generadas por el Padre en el Hijo y distribuidas por el Espíritu, o bien que el Padre causa las causas, el Hijo las constituye, y el Espíritu las infunde antes del tiempo y del espacio.

No obstante, *berē'shīth* significa, asimismo, «seminalmente», y San Agustín lo recuerda. Y, ¿qué es similar a una semilla que muere para revivir, sino el «Reino de los cielos», según el discípulo de Ga-

maliel, san Pablo? ¿Y no conecta esto de nuevo con las cosmogonías que hacen crear el mundo desde la muerte, es decir, desde el hambre que canta, que emite su verbo luminoso, sacrificándose y creando, de este modo, el ser?

Un muerto, un Sacrificado está en el origen del ser. La teología judaica también llamó al principio (*rēshīth*), además de Sabiduría (Ḥokhmāh), Adán primigenio (Ādām Qadmōn), distinto del Adán terrenal.

San Pablo vio en el camino de Damasco el rostro del Adán quizás evocado por *ḅerē'shīth*. Si, después, en aquel *berē'shīth* empezamos a considerar las letras individuales y lo leemos como un acrónimo, interpretaremos *rēshīth* como: «Vio Elohīm que Israel había aceptado la *Torah*». Dice el salmo: «Iluminación y alegría en las veintidós (letras) para quien Te busca».

En efecto, Eusebio, Esiquio y san Jerónimo en la *Epístola XXX* a Paula, reconocerán el valor sagrado de cada letra. ¿Y no consideraremos, entonces, en la palabra de que nace *berē'shīth*, «cabeza», *ro'sh*, la letra *rēsh*, signo de la serpiente, símbolo del movimiento autónomo, del motor inmóvil, y en la última, *shīn*, el signo del fuego, de la luz, o de los dientes (por eso, explicaba san Jerónimo, con los dientes se expulsa la palabra, y *his signis ad caput omnium, qui est Christus, pervenitur, per quem venitur ad Regnum Sempiternum*)?

Pico della Mirandola vuelve a arrojar miradas amorosas sobre estos signos que progresivamente se disponen en una danza sagrada de símbolos y, a cada figura que trazan, resplandece una luz.

Berē'shīth

La tercera letra se une a la primera, se forma la palabra «Padre» (*āb*); si se duplica la primera delante de la segunda se forma *bebar*, «a través del Hijo»; pónganse en fila la cuarta, la primera y la última letra de *rēshīt* y nace *shebhet*, «fin, quietud». Y al final de todas las permutaciones, Pico concluyó: «El Padre en el Hijo creó la Ca-

beza que es principio y fin, fuego (vida), fundamento del Sumo Hombre con un pacto bueno». ¿Y no dice el tratado cabalístico *Sifra'tzeny 'uha'* (V) que en *berē'shīth* están Padre e Hijo, el oculto y el manifiesto? ¿El Edén o Reino de los cielos oculto y manifiesto (Ḥokhmāh)?

El converso Solomon Meir Ben Moses alcanzó a leer: *bēn,* «Hijo»; *rūaḥ,* «Espíritu»; *āb,* «Padre»; *shālāshetem,* «su Trinidad»; *yehad,* «Unidad»; *temim,* «perfecta». Y por último: «Me ocultaré en una hoguera entre las brasas y comeréis mi cuerpo». Y Gaffarel dedicaba al cardenal Richelieu otros resplandores de *berē'shīth* como: «Os daré a mi hijo».

El *Talmud* enseña, en el tratado *Sūqqāh,* otra lectura perturbadora, que inaugura una visión novísima: «Creó el colador». Lo que se deduce de esto es tan vasto que será tratado aparte.

Pero al adverbio *berē'shīth* le sigue el verbo *bārā'*: «creó». No «crearon» como correspondería al plural, *Elohīm*. Así, el verbo afirma la unidad de lo que se nombra, de su acción múltiple, con un plural. En otro lugar, en efecto, *Elohīm* rige el plural.

El verbo *bārā'* se usa sólo para la creación de lo nuevo, es decir, a partir de la nada, a diferencia de la hechura, de la formación, de la edificación. Estamos en el mundo de la creación (*berī'āh*), y no de la formación (*yetzīrāh*), por tanto en el alba del mundo, en que nacen las semillas a partir de la nada. A través de la Verdad habla la parte máxima del hombre, superior a Dios solo, enseña San Agustín. Y esa parte máxima se proyecta más allá de las formas negándolas, sacrificándolas, considerando cada destrucción como una restitución a Dios al punto de concebir, por negación, lo puramente creativo; exento de materia preexistente. Es un pérfido o negligente abuso moderno hablar de creación humana; el hombre siempre parte de un material. Es un abuso a menudo deliberado por parte de aquellos que «han dejado de rezar, y ahora los veis inclinados hacia la tierra, únicamente ocupados en leyes y estudios materiales, sin el menor sentimiento de su dignidad natural. Tal es la desgracia de los que ya no

pueden ni desear su propia regeneración, no sólo por la sabida razón de que no puede desearse aquello que se ignora, sino porque experimentan en su embrutecimiento moral no se sabe qué horrible encanto, que es un espantoso castigo».[1] Por el contrario, los hombres dotados de un Texto, que dicen (comentando el pasaje de *Jb* 8, 9: «Son una sombra nuestros días sobre la tierra»): «Nuestros días oscurecen la trascendencia de los días primigenios, y todo lo creado, los hombres y las restantes criaturas existen según el arquetipo de las diez emanaciones (o ritmos) de Dios».[2]

Berē'shīth bārā' Elohīm

La tercera palabra, *Elohīm*, es uno de los nombres de Dios. Suele designar el Rigor, la Severidad de Dios. Sus fuerzas (*gevūrōth*), a saber, el ritmo, la medida (*sefīrāh*) del castigo y del juicio, opuesto al de la indulgencia (*gedūllāh*, de *gādhōl*, «grande») o misericordia (Ḥesed, «piedad»).

Estos dos ritmos opuestos, la sístole y la diástole, el acerbo, saturnino, y el amplio, jovial, se encuentran y funden armonizando, equilibrando sus elementos contrarios para formar el ritmo de la belleza (Tif'eret) que corresponde al corazón y su latido.

La severidad (Gevurah) o fuego desciende de la inteligencia (Bīnah, de *bīn*, «comprender») que expresa la sabiduría divina (Ḥokhmāh) o agua viva, la que mana de la suprema corona (Kether) o «nada sin límites».

La inteligencia iluminada y la severidad son femeninas, receptivas, centrípetas; la misericordia y la sabiduría esclarecedora son, por

1. Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, IV entretien*, 2 vols., París, Librairie grecque, latine et française, 1821 (trad. cast.: *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998).

2. Menahem da Recanati, citado por Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, 1960 (trad. cast.: *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1985).

el contrario, masculinas, activas, centrífugas. Las dos oscilaciones opuestas, la polaridad esencial del Ser, son la derecha y la izquierda de Dios.

Elohīm designa la manifestación, que es un contraerse de Dios (*tīqqūn*), por tanto, una actividad centrípeta, coagulante. Por eso se dice que corresponde al juicio, a la severidad.

Un comentarista de nuestros días, Guggenheimer, dice: «El problema del nombre de la Divinidad, base de la crítica de los documentos, está reconocido en la literatura talmúdica (de hecho, todas las críticas suscitadas por Spinoza y por Astruc se hallan en los textos talmúdicos). Se afirma que YHWH designa la gracia eficaz y Elohīm la fuerza, física o moral, con que se explica la acción de Dios en el mundo (véase Rashi, en *Gn* 1, *1*). En este sentido, el autor del comentario medieval, el místico *Zohar*, en la primera parte del *Sitrey Torāh*, traduce la primera frase del *Génesis*: *Berē'shīth bārā' Elohīm*, como: "Él (es decir, Dios, a quien la Biblia no considera como un *an-sich* kantiano, sino sólo en sus manifestaciones de fuerza física, como juez del mundo o como misericordia universal) empezaba a crear a Elohīm", es decir, la fuerza y la ley física y natural. Esta interpretación, poco canónica, ya se encuentra en textos talmúdicos anteriores en muchos siglos».[3]

El *Zohar* (I, 130, a) exhorta: «Alzad los ojos y veréis Quién (*mi*) ha creado esto (*ēlle'*)», es decir lo creado, lo que el dedo puede señalar (*tò ti* decían los griegos, el algo, lo existente; y para indicar la esencia decían *tò ti ên eînai*, «el ser que era algo», usando aquel *era* intemporal que vuelve en el prólogo al *Evangelio de san Juan*).

«¿Quién?» (*mi?*) es la pregunta a la que responde el Texto Sagrado: inútil leer la respuesta si nunca ha surgido la pregunta fruto del estupor de aquello (*ēlle'*) que nos golpea, nos exalta, nos parece ir más allá de una mera existencia. Casi todo el mundo ha dado con un acontecimiento inconfundible, único e inefable, lo que los griegos llamaban *týche*, algo terrible y fascinante que suscita la pregun-

3. *Conoscenza Religiosa*, 1, 1969.

ta: «¿Quién?». ¿Quién ha dispuesto los cielos y la tierra, en torno a esta aparición, para componer esta sigla, esta cifra de este destino mío?

«Alzad los ojos», responde el *Zohar*, «y veréis el árbol de la vida o de los ritmos primigenios, de las medidas (*sefīrōth*)». En la cima está la inteligencia iluminada o fe (Bīnāh), de nombre Elohīm, manifestación de Dios, y contiene la palabra *ēlle'*, «eso», e invertida en *im*, la pregunta *mi*, convertida en el opuesto de una pregunta: una respuesta. *ēlle'*, *im*: Elohīm, Dios. Y cuando en el *Libro de los Proverbios* (8, 20-21) se dice: «Voy por las sendas de la justicia, por los senderos de la equidad, para heredar ricamente a los que me aman», se describe, por tanto, a Elohīm.

Elohīm, apostilló el cabalista cardenal Egidio de Viterbo, es la potencia donde residen las potencias.

Berē'shīth bārā' Elohīm ēt ha-shāmaim

Ēt es la partícula que introduce el acusativo, pero contiene las letras de los extremos del alfabeto, alfa y omega, y designa el objeto de la creación como el Todo primeramente indiviso.

Ēt ha-shāmaim. Elohīm crea los cielos, *shāmaim*.

Según el tratado *Ḥagīgāh* del *Talmud* puede leerse como «donde las aguas», o bien «fuego y aguas». En este caso, en *shāmaim* serían explícitos el ritmo del rigor ígneo (Gevūrāh) y el de las aguas de misericordia (Ḥesed), las dos polaridades. De los cielos llegan calor y hielo a la tierra, sobre aquéllos se perfila el destino, brilla la estrella de cada uno, vida o condena.

Del cielo de la interioridad humana llueven las inspiraciones sobre la tierra del corazón. El cielo es lo invisible, y san Juan Damasceno, en el *De fide orthodoxa*, dice que Dios traza el círculo de los cielos como con un compás para delimitar en lo alto la esfera de lo invisible. Las formas puras descienden del mundo invisible para sellar la materia, la dúctil tierra.

Presiden las formas los ángeles, formas puras a su vez dotadas de un ser relativo en comparación con Dios; la teología cristiana enseña que fueron creados al principio, pero aún no en el tiempo; por ser sustancias inmutables, no están sujetos a la sucesión, pero actúan en el tiempo y son, debido a ello, de una supratemporalidad relativa. No viven en la eternidad divina, sino en una edad en que, según Santo Tomás, pueden tolerar la sucesión que fragmenta al hombre; están en la metafórica orilla del río del tiempo, donde pueden sumergirse para actuar en el espacio que, aunque determina su presencia, no los circunscribe. No necesitan del discurso, intuyen las esencias.

Tal es, por consiguiente, el no-tiempo de *shāmaim*. Pero los cielos están divididos y, cuando empiece a contarse su tiempo, ya podrá decirse «los mismos cielos no son bastante puros a Sus ojos» (*Jb* 15, *15*) y «aun en sus ángeles halla tacha» (*Jb* 4, *18*). El demonio peca desde el principio (*ep'archê*, enseña el *Evangelio de san Juan*, 8, *44*). El cristiano lucha contra las potencias celestiales de la iniquidad, enseña san Pablo, y ya Platón había escrito, en sus *Leyes*, que «el cielo está más lleno de cosas inicuas que de buenas, y hace falta una guardia extraordinaria en esta inmortal contienda». Lactancio dedujo que el segundo hijo de Dios fue el ángel Lucifer, que, según San Agustín, regía los cuerpos celestes, y que fue generado con los cielos, después de Cristo o el Verbo. En 431, el concilio de Éfeso tuvo que reprender a mesalianos y euquitas, que consideraban como hermanos a Cristo y Lucifer y predecían su reconciliación. Querían otras fantasías que Satanás se hubiera precipitado de los cielos a la tierra, donde habría contribuido a la creación.

Si se aceptan semejantes fantasías, diremos que Satanás toma asiento a la izquierda de Dios, es la fuerza coagulante, izquierda, es Elohīm. Y de evolución en evolución, se alcanzará a propiciar una cultura de la crítica a través de un comentario verosímil (¿no hemos oído como un débil pero preciso desgaje, un *clic* que nos avisa de que entramos en el forzamiento?). Convertido así en Elohīm, Satanás critica a Dios o lo devuelve a su nada o desafía su creación, remitiéndose al fuego primigenio, al progreso y a la destrucción. El sata-

nismo es la única posibilidad que tiene el mundo moderno de ganarse la dignidad del comentario, de ser uno mismo sin allanarse a pura extensión sin profundidad: el mundo moderno no es sino la cáscara del satanismo.

Los cielos de los ángeles benéficos, donde abundan las fuerzas espirituales benignas, representan el ritmo de la belleza (Tif'eret). Corresponde a los influjos malignos el mismo ritmo de belleza, pero diabólica, en la que la violencia (Gevūrāh en estado puro) se oculta tras el rostro de la clemencia (Ḥesed). Ésta es precisamente la belleza que obsesionó a Melville, la manifestación de Lucifer como ángel de esplendor.

¿Por qué creó Dios lo que preveía maligno? Para embellecer el decurso de los tiempos como un bello poema plagado de antítesis, con una elocuencia de cosas y no de palabras, responde San Agustín (*De civitate Dei*, XI, 18).

WĒ ĒT HA-ĀRETZ

La tierra es el ritmo, la medida del fundamento del que emanan la victoria y la gloria, enseña la Cábala.

¿Se refiere a la tierra espiritual, el corazón del hombre o la materia prima del cosmos, la tierra virginal? Ésta es imagen del corazón puro, es la *terra viventium* de las Escrituras, prometida en herencia a los mansos, sobre la que se extiende un cielo donde están escritos los nombres de los santos. Podría interpretarse así: un cielo y una tierra convertidos en repertorio de símbolos sagrados.

El rabino Nahmánides (Moshé ben Nahmán) señalaba que de la nada se extrajo la materia cósmica, elemento sutil, potencia productora de la que se extrajeron las formas. La materia (*tohū*) y la forma (*bohū*) yacen separadas antes de que las una la materia prima.

La materia prima cósmica está simbolizada por la Virgen. Y toda la larga tradición será compendiada por Henry More en su *Conjectura cabbalistica* (1653): «Por Cielo o Luz debe entenderse toda la

comprensión de los Espíritus intelectivos, almas de hombres y de animales y las formas seminales de todas las cosas que podéis llamar, si así os parece, mundo de la vida. Por Tierra debe entenderse la potencialidad o capacidad de existir de la Creación exterior: esta posibilidad, mostrada a nuestras mentes como resultado de la divina Omnipotencia, sin la cual nada existiría, y de la que en verdad es la proyección extrema y más oscura, y que creó con Su eterna Sabiduría, en primer lugar, el Cielo y la Tierra simbólicos. Esta tierra (no simbólica, sino sombra última de lo creado) era soledad y vacío (*tōhū wabhohū*), capacidad abismal sin fondo para ser cuanto Dios quisiera hacer y que no fuese contradictorio de hacer».[4] La tierra del primer versículo bíblico es, por lo tanto, la transfiguración de esta otra, del caos, que está constituida para San Agustín por los que aman la tierra y la habitan con todo el corazón, sin relación alguna con el cielo. La «tierra de los vivos» es aquel caos transformado en repertorio de símbolos.

Pero los cielos están creados. ¿Cómo distinguirlos de Dios, cómo diferenciar entre las benignas instancias germinales, procedentes del mundo angélico, y las que descienden directamente de Dios? San Bernardo aportó los criterios (*De consideratione*, V, 5, 12): «Sé que está escrito: "El ángel que me hablaba" (*Za* 1-2). Pero ésta es la diferencia que hay entre la manera en que nos habla un ángel y aquella mediante la que se expresa el propio Dios, y es que el ángel se nos hace presente para sugerirnos lo que está bien, pero difundirlo en el fondo de nuestra alma; se nos hace presente para exhortarnos a lo que es bueno, pero no produciéndolo o creándolo en nosotros, mientras que Dios nos está de tal forma presente que Él mismo derrama en nosotros las luces y los afectos que quiere donarnos, o más bien se derrama Él mismo y nos hace participar de Él. El ángel sólo está con el alma; Dios está en el alma. El ángel le está presente como un amigo, pero Dios le está presente y está en ella como su propia vida».

4. Serge Hutin, *Henry More*, Hildesheim, Olms, 1966, pág. 87.

He aquí que el versículo del *Génesis* se convierte en exposición de una sutil experiencia que sonríe a quien sepa adentrarse a fondo en sí mismo. La creación del bien es obra de Dios, la sugestión de ese bien cae de los cielos: de los muertos y de los ángeles. Pero una sugestión puede distraernos del bien que es nuestro fondo: procede de las potencias invisibles malignas del cielo.

El *Génesis* puede interpretarse como un manual místico: la creación es la vivencia del hombre que alcanza lo divino.

Ya en Orígenes y en Gregorio de Nisa ésta es la interpretación espiritual por la que el estado original del hombre es la santa apatía.

Así pues, evocar la realidad interior aludida por el versículo (y por todos los versículos) es superar la contingencia, recuperar la materia prima, la buena tierra: regenerarse. Aquí se encuentra, conforme a verdad, lo que en el texto sagrado es parodia: se hace frente a la perpetua novedad de la *creatio continua*.

Pero también se descubre una idea más oculta, que difícilmente se adivina a la primera impresión.

En *Berē'shīth bārā' Elohīm* se halla contenida la idea del sacrificio: si el hombre desea alcanzar un estado divino, creativo, deberá sacrificar, es decir, recorrer de nuevo el camino cosmogónico a la inversa, devolver lo creado al Creador, destruirlo.

La palabra *shāmaim* contiene fuego (*ēsh*) y agua (*maīm*). El fuego celeste es el solar que fecunda las aguas suspendidas en las nubes y hace desprenderse de ellas el resplandor.

En las metáforas hindúes es el Toro solar (Indra) el que fecunda, tronando, a la vaca oscura que genera el rayo (Agni); en otros sistemas metafóricos, sin embargo, es el Carnero solar el que, con un trueno, genera de las nubes corderillos, el Cordero de Dios, relámpago y lluvia.

Emitte Agnum dominatorem terrae, dirá la liturgia cristiana. Y el Salmo de Adviento invoca: *Et nubes pluant justum* (*Is* 45, 8).

Esto estaba contemplado en los sacrificios. La víctima volvía al cielo, a Dios. Inauguraba el gran retorno, el acto del inmolador, que

derramaba sobre el altar las libaciones de vino o aceite, vertido análogo al originario del ser, a la palabra instigadora y seminal del Creador (el jeroglífico egipcio del ánfora que derrama su líquido se lee también como momento cosmogónico). Éstas son aguas muertas aún: pura potencia y materia. Tenía que hacerlas morir a su muerte, que hacerlas vivir, una llama, y entonces nacía de ellas el fuego crepitante y ardiente: *Ignis ex aquis*, cuya fórmula es *shāmaim*, los cielos tronantes y resplandecientes. Al igual que la rosada Aurora surge del Océano, así la llama de las aguas; en la lumbre del altar se recrea a escala menor el resplandor, el éter (¿de *aítho*, «brillar»?), Zeus (Dios en sánscrito es *deva*, de *div-*, «luz»); antes de la llama, los cielos del ara están muertos (son *mṛta* en sánscrito, en griego *brotoì*, «mortales»), pero la libación los transforma en inmortales, o mejor, en no-muertos (es el *amṛta*, la ambrosía, manjar de los no-muertos, de los radiantes, de los dioses). Las llamas son caballos que beben ambrosía, son relámpagos alimentados por nubes (¿relámpago-Olimpo?), son ardientes (*óra*, el cálido verano afín al cielo *ouranós*, procede de las aguas invernales, de la fría serpiente), crepitan y brillan: hablan y hacen conocer, cantan y desvelan.

De aquí la frase del *Rigveda*: *Asataḥ sad ajayata*, «el ser (el fuego) ha nacido del no-ser (el agua muerta)».

El crepitar de las llamas (*Manus*) manifiesta la libación al igual que el pensamiento estático manifiesta *pitā naḥ* (*Rigveda*, II, 33, 13), «padre nuestro», el generador de nuestros sacrificios: nosotros, unidos a la muerte, somos liberados por Él, como el agua de las libaciones lo es por la llama.[5]

Como el Carnero, el dios celestial Indra procrea, de este modo, su Cordero: Agni, que desciende, tronando, a vivificar a los muertos cada vez que la antorcha o la centella inflaman el aceite, el vino, las entrañas. *Emitte Agnum dominatorem terrae* dirá la liturgia de

5. Todas estas reflexiones sobre el sacrificio, las distintas, y acaso inciertas, etimologías, y cada uno de los paralelismos son de Paul Regnaud, *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce*, París, Leroux, 1894.

Adviento citando a *Isaías* (45, 8) para invocar el *et nubes pluant justum*.

Pero ¿qué contiene fuego y agua en la tierra, a la manera misma de los cielos, *shāmaim*? La pétrea montaña que, al frotar en ella, desprende chispas y que oculta en sí las venas de agua. Mas la piedra, salvo que sea golpeada con un toque sacrificial, está tan muerta como los líquidos del ara antes de ser quemados. Las culturas neolíticas erigieron los menhires, piedras talladas en forma de antepasado encantado al que hay que desencantar en vida; sobre ellos están esculpidos, como emblemas del sacrificio acompañado de cánticos, flechas y puñales.

Símbolo, encarnación de la piedra, o nube o vaca oscura u ovejita (o materia prima) batanéada, fecundada, es el tambor, hecho con piel de animal muerto, sacrificado, voz de la muerte que canta y crea los ritmos del cosmos. Suya es la voz del sacrificio, el himno-llama luminosa, la luz que vibra y resuena creando el éter sonoro. San Agustín se refiere a Cristo tendido en la cruz como un tambor celestial.[6]

El pensamiento que habita todas estas imágenes enseña que, para reconocer con hechos al autor del ser en Dios, la única acción adecuada debiera ser el sacrificio del ser, la destrucción universal. Pero los sacrificios humanos son tan imperfectos como el propio ser humano: «La muerte no es, por tanto, nada más en las hostias que la representación de aquella destrucción completa del ser que debería hacerse, en el Sacrificio, como homenaje al Ser divino y a Su dominio sobre todo ser creado [...] siendo la muerte una de las formas de destruir [...] Antes de la caída debía haber medios de destrucción sin muerte que sirvieran para proclamar que Dios se basta a Sí mismo».[7]

La víctima debe ser separada del mundo profano, ofrecida, inmolada, consumida (acaso con el fuego natural del estómago) para

6. Marius Schneider, «Los cantos de lluvia en España», en *Anuario musical*, IV, 1949.

7. *Idea del Sacerdozio e del Sacrificio di Gesù Cristo*, Nápoles, 1761, pág. 39 (anónimo; en realidad, de C. Condren).

formar, después, la comunión. El fuego que quema es Dios, y la hostia el inmolador «para señalar la naturaleza y la víctima del auténtico sacrificio, que es el unirnos a Dios en una unión tan íntima que el propio Jesucristo lo llama unidad».[8] Dios es fuego, y devuelve a la nada, de la que había salido, a la víctima, que da testimonio de que Dios no depende de las criaturas. Del mismo modo que la justicia de Dios (Gevūrāh, Elohīm) no se ve disminuida por Su misericordia (Ḥesed, El), tampoco lo es Su potencia por Su santidad, sino que ambas son reconocidas y honradas, una por la creación y la otra por el sacrificio. Nada del mundo Le es necesario: Él seguiría siendo aunque fuésemos aniquilados como la víctima, vicaria del universo.

El sacrificio lo ofrece todo a Quien es superior a todo nombre, amor, adoración, y destruye todo lo que no es nada de Él. Pero debe ofrecer una parte, y ésta debe ser pura, *berē'shīth*. El Espíritu Santo es el fuego, el seno del Padre es el templo, la víctima es hostia conforme a la carne, sacerdote conforme al Espíritu (enseñó San Agustín).

Ahora bien, todo este mundo de imágenes sacrificiales arquetípicas está oculto en *Berē'shīth bārā' Elohīm*, en la propia letra, y no sólo en la posibilidad de leerla al revés, *cancerizans*, de la criatura al Creador. Cuenta el tratado *Sūqqāh* del *Talmud* que la escuela de Rabbi Ismael enseñaba a leer *berē'shīth* como *bārā'shit*, «creó el colador del altar», es decir, el pocillo donde se colaba el vino tras las sagradas libaciones del rito. También se añadía que dicho pocillo acababa en el abismo (que aparece en el segundo versículo del *Génesis*), y que el *Cantar de los Cantares* aludía a este misterio cantando a la viña del amado, donde Él había erigido una torre. La viña del amado era el Templo donde descansaba la presencia de Dios: es decir, donde vibraba el ritmo del Reino de Dios (Malkhūth), ritmo patente, según lo reproducen las crónicas, en la danza ordenada, veloz y leve del séquito de inmoladores. En aquella viña, Él erigió una torre —el altar— y excavó una tina —el pocillo—. Y así empezó la creación de

8. *Ibid.*, pág. 47.

la tierra, que siempre da comienzo por el centro, el Templo, y desde el centro de éste, que es el arca, y desde su fundamento, que es la piedra (*ebhen*, que contiene el hijo, *bēn*, y el padre, *āb*, y su conjunción). De ésta partió el primer rayo de luz.

Por el par formado por el *mundus*, que es subterráneo —un cosmos en miniatura—, y por el *lapis manalis* —piedra de los manes (ángeles, antepasados o héroes)— estaban gobernados los universos griego y romano.

Ahora bien, en el sacrificio del Templo se volvía al primer acto de la creación: sobre el sacrificio, a la vista del sacrificio surgía el ser de la nada y, seguidamente, el orden del caos. Gran parte del holocausto debía conjurar el perdón, la anulación de las fantasías, del soñar despierto. En el vigésimoquinto discurso del abate Isaías (*P.G.*, XL, 1105-1206) leemos el mensaje místico del que había que embeberse ante las llamas del sacrificio, el rayo de luz que parte de él con la pureza del primer día surgido de la nada: «Hasta que el alma permanece con Dios y conversa con Él, es como el fuego y consume a sus enemigos y no se aferra más a lo mundano, sino que reposa en la naturaleza del que fue estimada digna, pues fue suya al principio. Pero si abandona su naturaleza, el alma muere».

El sacrificio enseña a referirlo todo a Dios con su fuego visible, mostrando cuán separados debe estarse: aniquilados.

Capítulo 2

Qué podría ser una nueva Ilustración

> Los ídolos son como espantajos en melonar y no hablan [...] Los orífices se cubrieron de ignominia haciendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades que no tienen vida, nada, obra ridícula [...] Bien sé, Yahvé, que no está en mano del hombre trazarse su camino.
>
> *Jer* 10, 5-23

Se entiende por religión constituida un edificio social fundado en la reverencia interior colectiva hacia un objeto no extinguible mediante discursos dialécticos, que se denomina diabólico cuando su culto genera turbación y furia y divino cuando, por el contrario, infunde paz, enseña la aceptación y la transformación del dolor, la adaptación a formas armoniosas.

El mundo moderno tiene su religión, a la que cualquier otra está obligada a doblegarse, y es el culto de la ciencia, objeto de mudo respeto. Sus sacerdotes, los «expertos», no necesitan, salvo excepción, recurrir al brazo secular para percibir diezmos y primicias y obediencia del vulgo; como casi todo clero, raramente suelen mantener con los poderosos una relación igualitaria, sino a menudo de resentida sumisión. Según cuenta un cierto C. P. Snow, durante la Segunda Guerra Mundial se reprodujo algo similar a las luchas entre canonistas en las cortes medievales cuando, en el gobierno inglés, se enfrentaron dos prelados de la ciencia, un tal profesor Lin-

demann, protegido de Churchill y favorable a los bombardeos masivos, y un tal profesor Tizard, a quien se debía el desarrollo del radar y que contaba con el apoyo de la burocracia; fue Lindemann quien determinó, con sus cálculos (considerados por otros equivocados, es decir, heréticos), la destrucción de las ciudades alemanas. Amenaza hoy, como aleteó en la Edad Media, el sueño de un gobierno teocrático —científico, para el caso— confiado a los expertos. La propuesta de una organización de los científicos no sólo consultiva, sino deliberante, ha obtenido cierto respaldo, aunque inconsistente (dado que son tan impensables los expertos de una misma opinión como una Iglesia a salvo de cismas o herejías; por otra parte, las facciones encontrarían dentro de la Iglesia, es decir, en la orden de los científicos, grupos aliados, de modo que la política recuperaría sus derechos a pesar de las utopías teocráticas y dogmáticas).

La ciencia es la verificación y medida de hechos sistemáticos y el enunciado de hipótesis respecto a los mismos: ¿por qué adorarla? No está capacitada para hacerse con la verdad, que no puede ser hipotética, ni para intuir el objeto de la vida. No se gana nada, en fin, con medir ciertas realidades como el arte o la santidad, que la hipótesis no puede explicar, sino únicamente empobrecer. Adorar la ciencia es desfigurar su naturaleza modesta y limitativa.

El culto de la ciencia es politeísta e idólatra. Politeísta por cuanto la Ciencia es las ciencias; idólatra por cuanto el objeto de culto es obra humana. Hay, además, una esfera intermedia de devociones tributadas a divinidades no del todo respetables, a veces consideradas por ello supersticiosas, con falacias investidas del nombre «divino» de ciencias: el psicoanálisis, la crítica de arte moderna, la sociología y otras de semejante jaez. Sus sacerdotes no gozan de reconocimiento garantizado por parte del Estado, y viven, los psicoanalistas, del prestigio conseguido entre los enfermos mentales, los fabricantes del arte moderno, de los tratos entre vendedores de desechos; los sociólogos, del escaso conocimiento de la historia en el mundo actual. Territorio incierto que toda religión debe tolerar en sus márgenes.

Incluso el marxismo aún se engalana a veces con el mágico atributo de «científico», exige una unción semejante. Según Bakunin, la dictadura del proletariado será la tiranía de los científicos, falsos o verdaderos. Toda tentativa de «revolucionar la cultura» se resuelve en una destrucción de los restos religiosos de las épocas anteriores, en un refuerzo de la Ciencia como objeto de culto (en China desaparecen los libros, a excepción de los manuales técnicos).

Como toda religión en el cenit de su esplendor, el culto de las ciencias no tolera límites ni se rebaja a ofrecer pruebas, al considerarse a sí mismo fuente de toda prueba.

Mientras que las religiones anteriores apelaban a las experiencias del hombre de espíritu puro, la base de la ciencia es la ciencia misma, y sobre esta tautología descansa el culto moderno. La religiosidad antigua era el reencuentro en la interioridad de una cosmología, mientras que la científica no tolera cosmología alguna: «Si a veces es denominada así la ciencia moderna de los cuerpos celestes, es por un uso impropio de la palabra, pues el cosmos encierra bastante más que el mundo visible, condicionado por el tiempo y el espacio, y eso lo sabe cualquiera que se mire por dentro [...] La cosmología que, como dice Suger de Saint-Denis, se eleva a la verdad a través de la contemplación de los objetos materiales no es abstracta como lo es, por el contrario, la ciencia moderna, que, al aprehender el mundo, prescinde metódica y deliberadamente de las resonancias espirituales e intelectuales que le son intrínsecas *ab origine* para limitarse a verificar lo que puede medirse y calcularse», escribe Titus Burckhardt, señalando de paso que la ciencia se pretende objetiva, no en cuanto que está en guardia contra «la escasa fiabilidad del observador individual con todas sus limitaciones corporales y emocionales, sino porque excluye completamente por *subjetivo* incluso lo que originariamente está unido a la percepción humana, es decir, la configuración de la multiplicidad de impresiones en el seno de un marco unitario [...]». La ciencia natural moderna lleva a la negación de toda relación casual, es decir, de toda racionalidad, al haber sustituido las causas «con estadísticas y fórmulas contradictorias como apro-

ximación a procesos ininteligibles desde la lógica». Existe un absurdo en la raíz de la ciencia moderna: ¿cómo puede el espíritu humano proclamarse juez de un proceso cósmico cuyo producto se considera? «¿Qué relación existe entre la nebulosa primigenia, aquel torbellino de materia de donde se quieren hacer derivar la tierra y el hombre, y este pequeño espejo mental que se pierde en conjeturas —porque, para los científicos, la inteligencia no es más que esto— y está convencido de encontrar en sí mismo la lógica de las cosas?» Burckhardt formula la pregunta a la que ningún sacerdote de la ciencia moderna podrá responder.

La erosión de la cosmología simbólica que precedió a la institución de la religión de la ciencia[1] comenzó con las teorías del siglo XVII como las de Pistorius, que invitaba a considerar sólo microcósmico el cogote del hombre, o como Gómez Pereira, que separó por completo el cuerpo del alma, negando cualquier vida a la materia, afirmando la identidad de cantidad y sustancia corpórea.

Fue Descartes quien impuso los principales dogmas de la religión científica, entre ellos los artículos que constituyen el Credo del mundo moderno: «El hombre en su más genuina intimidad es puro pensamiento consciente. / Más allá del puro pensamiento consciente no hay más que extensión inerte, por consiguiente, la naturaleza es una máquina sin vida; incluso las plantas y los animales son máquinas. / La máquina de la naturaleza está desprovista de colores, sabores, simpatías y armonías musicales; es un puro moverse de siluetas».[2]

Son tales dogmas, y no la recomendación de experimentar sin prejuicios, lo que constituye el armazón de la religiosidad científica, puesto que la experimentación no conduce necesariamente por sí misma a los resultados del culto moderno (observa Riverso que Robert Fludd demostraba experimentalmente que la luz es el principio formal de todas las cosas, y Bacon que la emisión de los espíritus dilata los cuerpos, y aún podría añadirse que los alquimistas demostraban experimentalmente la necesidad de separar el espíritu del alma para

1. Emanuele Riverso, *Dalla magia alla scienza*, Nápoles, 1961.
2. *Ibid.*, pág. 112.

alcanzar un estado áureo, es decir, de beatitud). Galileo, según Riverso, «es quien [...] fue el primero en dar los ejemplos más palmarios de lo que podía ser una indagación de la naturaleza que eliminase de ésta toda connotación divina o espiritual, toda vitalidad y espontaneidad, y no se buscaran en ella ni armonías ni significados profundos, sino únicamente leyes rigurosas, como las que el absolutismo monárquico deseaba imponer a los pueblos [...] mientras que, en el pensamiento católico, se engañaban Bérulle, Mersenne y muchos de sus amigos, al seguir los intereses de la religión católica combatiendo enérgicamente naturalismo y magia, sensibilidad y pasiones [...] De la desdivinización promovida para garantizar absolutamente la trascendencia de Dios, habrían nacido, precisamente, aquel racionalismo y aquel cientificismo que hubieron de poner en crisis la religiosidad y el cristianismo». Estas tendencias ya tenían raíces en la Edad Media. La terapia se contaba entre las atribuciones sacerdotales más naturales entre los primeros cristianos, y en los albores de los tiempos modernos la psiquiatría no interfería con el exorcismo. Pero progresivamente la terapia del cuerpo se fue separando de la del alma hasta el punto de que, en 1130, el concilio de Clermont-Ferrand prohibió a los clérigos el ejercicio de la medicina.

Ya hace casi tres siglos que se padece el imperio de la religión científica. Con Descartes se quebró la posibilidad de una educación simbólica del hombre; tras él, conviene, en primer lugar, criticar el imperio de las ciencias modernas cuantitativas, es decir, reducirlas a sus límites si se pretende reconquistar las nociones tradicionales; Marius Schneider dejó escrito: «La constancia y el periódico redescubrimiento de los mismos símbolos universales por parte de los poetas de elevada inspiración parece demostrar que las ideas inherentes no son creaciones fortuitas, sino que tienen una profunda estabilidad cósmica. Para descubrirlas, es ciertamente necesario aquel sentimiento superior y trascendente propio de los genios, que, a raíz de las catastróficas teorías de Descartes, ha perdido crédito y está considerado, en nuestra sociedad, como un campo de concentración espiritual donde todas las locuras están permitidas. Está claro que nu-

merosos falsos profetas justificaron hasta cierto punto la desgraciada reacción cartesiana, aunque ésta acabó por destruir la mitad de las cualidades psíquicas del hombre y legitimó a ese fastidioso hombre medio cuyo melancólico nivel espiritual, impregnado del más estulto materialismo, es una caricatura del espíritu humano. Dado que se ha extendido la idea de que este hombre medio, desprovisto de la mitad de sus facultades innatas, constituye el ser verdaderamente humano "equilibrado, sano y normal", huelga decir que semejante hombre, a causa precisamente de su insuficiencia espiritual, negará o considerará locura, superstición o desvarío cuanto desborde su reducida facultad imaginativa. Su credo reza: "Sólo otorgo realidad a lo que yo comprendo". Cuya consecuencia extrema sería: "Por eso la creación del mundo es obra mía"».[3] El resultado más pernicioso de esta dominación es que han sido erradicados los vestigios de toda capacidad estética; la síntesis de los tres términos —formas naturales, pensamientos anagógicos, conformación humana de los materiales— ha sido quebrada, y el propio arte, tras ilusionarse en sobrevivir humanísticamente al destino de la religiosidad antigua, se ha vaciado, reducido a niñerías. El culto de la ciencia extingue la belleza tanto como odia la contemplación (belleza es *kósmos*, ornamento como facultad unificadora de todos los fenómenos; de ahí que muera si muere la cosmología).

Escribió Schuon: «La cultura moderna es la única que siente la necesidad de proclamar o que su fealdad es belleza o que la belleza no existe»; en el mundo antiguo, «el hombre ni siquiera puede huir de la belleza, y las propias formas materiales de toda cultura tradicional, edificios, vestimenta, instrumentos, arte religioso, demuestran que ni siquiera la busca, es decir, que ni se le plantea la cuestión». Un arte no corrompido no está sujeto a las fluctuaciones del gusto o a evoluciones porque, como escribe Guénon, aparte de la adecuación a los materiales, siempre ha de inspirarse en el mismo

3. Marius Schneider, *La danza de espadas y la tarantela*, Barcelona, Instituto español de musicología, 1948, pág. 128.

«arquetipo» o en el mismo «modelo cósmico» para la construcción de un templo, de una casa, de un carro o de una nave.

La agonía de las artes empezó con el neoclásico; paséese por una ciudad europea: todo cuanto puede abarcar placenteramente el ojo es anterior al culto de la ciencia. Schuon resumió esa revolución en pocas líneas: «El mundo fabricado por el cientificismo tiende por doquier a hacer del medio un fin, y culmina en una mística de la envidia, la amargura y el odio, o en un materialismo satisfecho y nivelador». Observando las distintas persecuciones del arte en nombre de la grosera vitalidad, se ve aflorar la mueca del Satanás miltoniano, que se retorcía a la vista de los dilectos ángeles, equivalente celestial de la contemplación estética terrenal:

> [...] no soportaba,
> por orgullo, aquella visión, y se consideraba
> agraviado por ella [...]

Entre el culto de la ciencia moderna y la voluntad de nivelación que de ella se deriva, por un lado, y las antiguas religiones, por otro, enrocadas en el mundo interior que se consiga mantener prodigiosamente incontaminado o bien en las ceremonias sacras que sobreviven, no son posibles en buena lógica (es decir, a la larga) más que relaciones de mutua exclusión. Quizá no exista, por lo demás, ninguna forma religiosa tradicional que haya resistido a la tentación de ofrecer en sacrificio expiatorio al cientificismo sus propios y más inaccesibles caracteres metafísicos, como si le impetrara ingenuamente: «Hasta aquí hemos llegado». El ejemplo del brahmán Swāmi Vivekānanda, que empobreció su tradición mística reduciéndola a un loor de la solidaridad cívica y a una oratoria modestamente euforizante, es uno entre miles y miles; por todas partes se echa como pasto al cientificismo lo más valioso que se posee: complejidad litúrgica y teológica, *Pathos der Distanz* entre fiel y lenguaje sagrado, rigor intelectual y estético. Para este progresivo desmantelamiento subsiste lo que dijo un ilustrado de su opuesto

—el milagroso andar sobre las aguas—: *Il n'y a que le premier pas qui coûte.*

Los intentos por tender un puente entre la ciencia moderna y la religión tradicional son pueriles; el culto de la ciencia moderna se funda en un sacrificio que la religiosidad tradicional no puede dejar de juzgar satánico: la ablación de la espiritualidad, es decir, de la capacidad de leer como símbolos de verdades trascendentes todas las figuras históricamente visibles o audibles. El sacrificio del espíritu exige la remoción del uso mismo de la metáfora, porque la ciencia aspira a la neutralidad y, por ello, «desinfecta» los lenguajes hasta aniquilarlos, transformándolos, de tejido de metáforas, en jerga meramente indicativa, primero, y acto seguido en secuencias de ecuaciones matemáticas.

> La metáfora es, en sí misma, anticientífica, pues se alimenta, aunque sea inconscientemente, de una percepción mística de la realidad; cuando al rondar a una jovencita se la llama «lebrato» se está evocando un mundo totémico, se identifica en el ritmo vital específico de la muchachita la misma configuración de lo que es propio de las liebres y de la fase lunar en que éstas danzan por los calveros; esta relación es universal porque es místicamente objetiva (en las mitologías de Oceanía, la liebre es de la misma especie que el rinoceronte o unicornio, que, según numerosas tradiciones, es atraído, símil de símiles, por las vírgenes; el *stámnos* griego del British Museum, donde está representada la trinidad de Eros, Himerio y Poto, presenta una liebre como símbolo de Eros; la liebre es idéntica a la luna menguante, que es una luna infantil; Buda se transforma en liebre sacrificándose y renovándose; en el palacio Schifanoia, en Ferrara, Venus y Abril tienen, como animales respectivos, lebratos; Sirio, como estrella de Venus, es representada tanto por un lebrato como por una niña en los escritos herméticos helenísticos; en los jeroglíficos egipcios, el movimiento está representado mediante una liebre con dos líneas onduladas a la derecha; a ambos, lebrato y jovencita, les corresponden los sonidos argentinos). Los idiomas enmarcan los fenómenos en función de su analogía y de su mutua capacidad de trasposición metafórica, y sería inconcebible una

anagogía sin una metáfora preliminar o analogía alegórica; tal es la base de todo sentimiento religioso que sea algo más que una extravagancia humanitaria.

Todo idioma profusamente metafórico lleva implícita una metafísica, como demostró Vico, en el caso del latín, en *De antiquissima Italorum sapientia* (la única de sus obras algo ligada a la tradición).

Hasta el siglo XVII, la ciencia se apoyó en el latín o en las lenguas nacionales; a partir de entonces, ha eliminado los idiomas, enunciando sus ecuaciones y llevando a cabo, en perfecto silencio, los gestos necesarios para obtener los resultados experimentales deseados, convertida en mudo cálculo y en acción calculada. Cuando los divulgadores se disponen a traducir las ecuaciones con metáforas tristes y desvaídas como espectros (así, cuando difunden en enteca prosa las fórmulas de Einstein), suscitan orgullosas ilusiones en las masas, que confunden las fantasías que provocan dichas traducciones con el contenido mismo de las ecuaciones; de hecho, el contenido de una ecuación es, sencillamente, la relación entre sus elementos, es decir, una serie de signos operativos que se emplean porque una metáfora no sería ya superflua, sino perniciosa, para la finalidad perseguida. Perpetrado el engaño por parte de los divulgadores, los más confusos entre los teólogos de las antiguas religiones se precipitan sobre el resultado, sobre el barullo surgido del mismo, para intentar adaptarlo a una versión material de las narraciones místicas de las Escrituras; las hipótesis de la ciencia son, sin embargo, funcionales, transitorias, y es inútil esforzarse por asociarlas a lo inmutable, a lo eterno. La tropa de voluntariosos es ya numerosa: de ellos, el siglo XIX anglosajón aportó un nutrido y ridículo pelotón.

La culminación del proceso es la brutalidad, una urdimbre de interjecciones explicativas que comunican meros hechos (hambre, afecto, amenazas).

El lenguaje humano coordinaba hasta ahora los sucesos mediante símbolos para establecer los campos específicos de hechos aná-

logos. Las metáforas dirigen la atención, más allá de los propios sucesos, hacia figuras y ritmos que simbolizan una entera gama de correspondencias y, meditadas a fondo y anagógicamente, pueden estimular más allá de cualquier imagen. No por otra cosa se diferencia el hombre de la bestia; en cuanto a la técnica y al cientificismo de tipo moderno, es decir, meramente funcional, desnuda expresión de ciertas operaciones materiales, son comunes al hombre y a las familias de animales colectivistas.

La reducción del hombre al estado animal por obra y gracia del cientificismo anticontemplativo armoniza con la exaltación a objeto de culto de la Humanidad o de sus productos. En el momento en que el Hombre sustituye a Dios como centro de una religiosidad débil e incierta, se deduce que, para poder adorarlo, hay que descender hacia abajo la misma distancia que separa al hombre de Dios hacia lo alto.

La antigua religión sólo puede subsistir en la medida en que se ponga a la ciencia en su sitio, reconociendo en ella a la criada convertida en ama y despojándola de cuanto sobrepasa la función servil. La única alternativa es aceptar la muerte de la belleza, de las metáforas, del hombre en cuanto tal, como algo a propiciar con fervor. Tal vez no sea posible, sin embargo, no resignarse a esas muertes, dado que no se puede dejar de registrar lo que está inscrito en un ciclo histórico. A una dama que le aseguraba haber empezado a aceptar la vida (*I've started accepting life*), pretendiendo ofrecerle una prueba del efecto que le habían causado sus obras, Carlyle le respondió: *You'd better, Ma'm*, que puede traducirse por «Más le vale, señora». La única cosa en nuestro poder es la libertad interior para rechazar los consuelos afeminados y serviles, las obcecaciones que nos mueven a fingir que es hermoso aquello que, en todo caso, nos toca sufrir, por más que se lo aplauda. Nos ha sido concedido el no plegarnos más de lo necesario al mundo moderno sacando a la luz lo que sepamos salvar de nosotros al socaire de la antigua sabiduría.

La religión de la ciencia exhibe una serie de obras benéficas para su propio crédito. Pero ¿cómo valorar los bienes sin ponerles una

medida, el bien? La ciencia misma no sabe aportar criterio alguno porque rechaza todo discurso sobre los fines, lo que de hecho debería trascender, necesariamente, el reino de los medios, que ella proclama único y soberano. El bienestar no es el bien, pero nadie se atreve a poner en duda la absurda identificación de ambos en que se sustenta toda la cultura científica; la actitud del antiguo fiel, huérfano de iniciativa frente a dogmas inaprensibles, en los que no podía ni debía profundizar, se reproduce, de esta suerte, sin relativas variaciones.

El hombre adora las ciencias, mas ¿es lícito decir que viva de ellas, que extraiga alimento de ellas, que su ser entero sea conformado por ellas? Siempre que el hombre se mueve, por cuanto está vivo, en el cosmos de sus padres, continúa percibiendo según modos que encuentran su formulación más adecuada en la geometría euclidiana y en la física clásica, y sobre este fundamento erige una serie de hipótesis que lo niegan y contradicen, dándolo, pese a ello, por descontado; del mismo modo que el telescopio o el microscopio presuponen el ojo desmontado, que a la vez niegan, también la exclusión del postulado euclidiano de las paralelas implica que ese fundamento parezca evidente. Lo mismo sucede en la vida civil: el hombre ha dejado de estar gobernado sobre todo por la costumbre, por leyes no escritas, pero sobre esta base natural se ha erigido, no obstante, su negación, la Babel del derecho moderno; si se extinguiera la última y exigua huella de la base, cierta intuición de lo que es justo que halla su correspondencia en el derecho positivo, ni siquiera Babel sería gobernable, porque una obediencia a las normas impuesta únicamente por el provecho, la corrupción o el terror, es, a todas luces, inaplicable; cualquier institución debe fundarse de alguna manera, por escasa que sea, en una obediencia espontánea, como la que impulsa a la savia a subir por el tallo de las plantas. Difícil será que el hombre procree si carece por completo de ese mínimo hábitat natural que lo vincule a la propagación de la especie y, con ella, a esos valores que él, sin embargo, objetivamente niega por cuanto participa en la artificiosa actividad del mundo moderno.

Quizá se llegue en el futuro a una planificación completamente innatural de la existencia, a una completa inmolación del hombre a las máquinas por él construidas, y, a fuerza de socavarlo, se hundirá el terreno sobre el que ha sido edificada Babel. Pero es frívolo hacer pronósticos de la realidad futura, más bien conviene enmendar el pensamiento actual liberándolo del culto de la ciencia, cuyos fundamentos de fe son el equivalente del revés de los milagros, las denominadas «conquistas» de la técnica. Al igual que los críticos ilustrados de las Iglesias demostraban que todas las tradiciones religiosas contaban con milagros y que, por dicha razón, éstos no podían probar por sí solos el fundamento exclusivo de una sola de ellas, quien quiera abandonar hoy día la religión de la ciencia observará cómo, a partir de hipótesis erróneas, suelen efectuarse descubrimientos de numerosas aplicaciones técnicas y que, sea como fuere, las hipótesis continúan como si tal cosa y no se transforman, en realidad, por más aplicaciones fructíferas o mortíferas que se obtengan de ellas.

Otro argumento de fe en la ciencia y en las máquinas consiste en que culminan una maduración del hombre o, al menos, de su raciocinio, es decir, que son signo de *progreso*. Es sin duda repulsivo pronunciar semejante vocablo, pero dado que nadie puede sentirse totalmente seguro de haberse librado de él, conviene conjurar su presencia, inculcada hoy en día como lo fueron los dogmas del cristianismo en los padres de nuestros padres (ni es una fe entera y verdadera, porque una *fe* en el progreso, como escribió Kafka, «no significaría creer que haya llegado ya un progreso»).

En el mundo antiguo el tiempo estaba centrado en un hecho que lo destrozaba y lo compendiaba, la encarnación de la eternidad, y si se intentaba trazar una historia o crónica, se la consideraba un progreso o un retroceso respecto a aquel hecho que era la finalidad del hombre y que le proporcionaba la medida última de todo criterio. Si los antiguos se preocupaban de trazar las crónicas del mundo de la creación, en lugar de ponerse más bien a reflexionar sobre la creación del mundo, no dudaban en reconocer en ellas un progreso ha-

cia formas más decadentes y materiales, un alejamiento del objeto último. Valga, en cuanto a Occidente, la narración platónica de un reino perfecto, la Atlántida, a partir del cual la humanidad habría degenerado de manera cada vez más desesperanzadora.

> Cuenta Platón en el *Critias* (120 d - 121 b) cómo los reyes de la Atlántida habían sabido gobernar equilibradamente «durante largas generaciones, y mientras dominó en ellos la naturaleza de Dios, aquellos reyes observaron (escucharon) las leyes y permanecieron ligados al Principio divino al que eran afines. Sus pensamientos eran veraces y magnánimos [...] desdeñosos de cuanto no fuera virtud, igual que hacían caso omiso de sus bienes y llevaban como una carga el montón de oro y de otras riquezas [...] Pero cuando el elemento divino empezó a decaer en ellos a causa del repetido cruce con elementos mortales, cuando prevalecieron en ellos los aspectos humanos, incapaces ya de soportar su prosperidad, cayeron en la prevaricación. Fueron vistos, entonces, por los más esclarecidos como indignos por haber descuidado el bien máximo, mientras que, a la inversa, a los que no saben discernir qué tipo de vida conviene más a la felicidad les parecieron, entonces, bellos y felices, henchidos según estaban de injusto deseo y de poder». Desde entonces sólo puede pensarse de nuevo en aquella perfección divina de hombres indiferentes a sus caracteres humanos, capaces de no dejarse seducir por la potencia y por la grandeza cuantitativa. En el mundo actual se habla mucho de adaptar los medios a los fines, pero nadie concreta cuáles han de ser estos últimos, tal vez porque no puede concebirse un fin distinto del platónico, del que los instrumentos modernos alejan por su propia forma y, por consiguiente, destino.

Los antiguos sabios tenían siempre muy presente el recuerdo de aquellos gobernantes castigados por Zeus, condenados a ser hombres humanos siendo como eran divinos; estaba claro para ellos que cualquier intento de trasladar a una sociedad humanamente humana los conocimientos que podían ser beneficiosos en la Atlántida debían rodearse de numerosas precauciones. El impulso a divulgar entre los hombres humanos las nociones obtenidas merced al puro y divino

desinterés de la ciencia teórica es denominado, en las distintas tradiciones, prometeico o luciferino, y es trágico porque, movido por las mejores intenciones, está trastornado, sin embargo, por una ley que suele llamarse consecuencia de la caída de la Atlántida o pecado original, y que consiste en la fantasía de poder determinar por nuestra cuenta, al margen de una tradición, el bien y el mal, de poder tratar los fines como medios.

Por esa razón se ocultaban, con divina sabiduría, los conocimientos que se ha pretendido descubrir en la era moderna y que han sido aplicados con orgullo, sin calcular, con una avidez y entusiasmo infantiles, sus efectos a largo plazo.

Muchas de las nociones fundamentales sobre las que se alza la ciencia moderna eran conocidas, y se mantenían discretamente ocultas, en la antigüedad.

> Los sabios antiguos tenían prevista, en realidad, la desastrosa naturaleza de un desarrollo científico basado en las especializaciones separadas del tronco del saber unificado y común; en el *De vulgari eloquentia* (I, 7, 8), Dante prevé, hablando de la torre de Babel, la situación actual: «Es cierto que casi todo el género humano se había unido a aquella empresa de nequicia: había quien mandaba y quien edificaba; quien levantaba muros, quien los mantenía derechos con la plomada, y quien los enlucía con la llana; otros quebraban las rocas y otros las transportaban por tierra y mar; y grupos distintos se aplicaban a otros distintos trabajos cuando fueron castigados por el cielo por tan gran confusión, pues, mientras que con una sola e idéntica lengua todos administraban la construcción, cesaban de construir extraños entre sí por muchas lenguas, y no había ya conformidad en una misma y recíproca intención. En realidad, sólo los concertados en una única operación conservaron la misma lengua: una, por ejemplo, a todos los arquitectos, una a todos los que removían bloques, una a quienes los aparejaban; y así ocurrió con cada uno de los trabajadores. Y el género humano se escindió en tantas lenguas como variedades de trabajo participaban en la construcción; y cuanto más excelente era el trabajo, tanto más bárbara y groseramente hablaban ahora. Pero quienes

conservaron el idioma sagrado no estaban presentes ni aprobaban aquel trabajo, antes al contrario, execrándolo profundamente, se reían de la estulticia de los que allí acudían».[4] Hablando de un pasado mítico, Dante pintaba nuestro presente; pero escasean quienes, gracias a él, conservan la fe en un idioma sagrado.

Copérnico, en su carta a Pablo III, reconoce que sus teorías ya están sugeridas, con un tacto que él omite, en Plutarco y Cicerón; las premisas del pensamiento pitagórico llevaban a la conclusión de que la Tierra se movía en torno al Sol, lo que se vislumbraba, asimismo, en el mundo profano, pero no se había encontrado palmariamente utilidad alguna en desconcertar a las mentes más difíciles de formar con una divulgación que habría restado prestigio a la metáfora de los cielos que cantan la gloria divina. También Jenófanes y Empédocles tenían noción clara de las vicisitudes geológicas de la corteza terrestre, que sólo sirvieron de pasto a las masas en el siglo XIX con el resultado no ya de favorecer a la geología, sino de privar, en cambio, a las mentes más frágiles de la ayuda que pudieran encontrar en la interpretación material (premisa de la anagógica) de la historia de la creación de los mundos por obra de Dios. Sólo el adepto antiguo más grosero creía que los relatos del *Génesis* eran crónicas geológicas (como tampoco importaba demostrar la existencia de la Atlántida platónica), aunque para desasnar a los simples era útil, sin embargo, que éstos empezaran por confiar materialmente en tales relatos con la esperanza de que, con el tiempo, surgiera alguno capaz de comprender la relación entre la representación de una lenta génesis del cosmos y el arduo madurar del espíritu contemplativo al margen del caos de los deseos e intereses humanos.

No es posible conocimiento alguno sin una jerarquía de nociones en que se pase de las más fáciles a las más arduas, y este ordenamiento se refleja con una cierta imprecisión en la diversidad moral —y, por tanto, intelectual— que divide a los hombres entre sí, im-

4. *Opera di Dante*, vol. VI, Florencia, Le Monnier, 1938, págs. 43-45 (trad. cast.: *De vulgari eloquentia*, Vic, Eumo, 1995).

poniendo paciencia y conmiseración a los superiores, humildad y respeto a los inferiores. Como demostró Simone Weil, la mística moderna de la igualación es intrínseca a las matemáticas antipitagóricas. La ciencia moderna reconstruye el mundo según el modelo de la acción física, es decir, de las máquinas simples, pero *la notion «dépense de travail» n'a de sens que pour l'homme,*[5] y para el hombre, en última instancia, aquélla significa que el sabio y el lerdo, dado que han de proceder del mismo modo para transportar un objeto, son iguales. En Grecia, por el contrario, se sabía que la materia es, en ciertos casos, armoniosa, por tanto no homogénea, y la unión de la belleza y de la ciencia era indisoluble.[6] Mediante la divulgación se subvierte no ya la jerarquía entre nociones, que es inevitable, sino la posibilidad de la educación moral y práctica, al ofrecer a los inferiores la ilusión de alcanzar las verdades fundamentales sin aprendizaje y al obligar a los superiores a arrojar como pasto a seres moralmente no preparados conceptos cuya errónea interpretación puede ser peligrosa (así, los inferiores creen que los conocimientos son autorizaciones o desautorizaciones prácticas, que todo concepto debe traducirse en un programa político, en una orden, o en una exhortación, pues están acostumbrados a recibir órdenes).

En el mundo antiguo la distinción entre el vulgo y los sabios era obvia, y hoy es imposible, pues nada es más vulgar que un especialista, y casi nadie concibe ya una doctrina si no está reducida a una especialidad, sustraída a un orden metafísico y huérfana, por tanto, de cualidades morales. La distinción entre vulgo y aristocracia espiritual no es material y jurídica, sino más bien intrínseca a todo orden ético, en virtud del cual se evita, por un lado, parecer a los hombres *animales, Spiritum non habentes* (*Jds* 19), y, por otro lado, se es constante *cum viro sancto adsiduus esto, quemcumque cognoveris observantem timorem Dei, cuius anima est secundum animam tuam; et qui-*

5. Simone Weil, *Cahiers*, 3 vols., París, Plon, 1951-1956, vol. I, pág. 17. (trad. cast.: *Cuadernos*, Madrid, Trotta, 2001).
6. *Ibid.*, pág. 19.

> *cumque titubaverit in tenebris non condolebit tibi* (Eci 37, 15-16). Hoy se ha implantado en todo el mundo el reflejo condicionado por el que se pregunta, frente a cualquier problema, si éste tiene un aspecto social, es decir, divulgativo; si es accesible a un ingente número de seres genéricos o si no es «condenable» por estar reservado a unos pocos y diligentes, si no es de «élite»; y se confunden con mala fe a sabios y justos con sátrapas o con libertos ambiciosos de prerrogativas sociales. Semejante reflejo condicionado, que antepone de continuo una quimérica caridad pedagógica al conocimiento o a la belleza, es una máscara que se coloca la desnuda mística de la envidia y de la decapitación. Por lo que respecta a la divulgación, carece de sentido ofrecer respuestas no precedidas de las preguntas pertinentes, lo que sería como arrojar semillas sobre rocas desnudas; la enseñanza antigua tendía a suscitar preguntas dejando entrever —después de que el discípulo se atormentase con los errores adecuados— las respuestas, que eran formas cuya materia era la fatiga de su nacimiento.

En el siglo XVIII empezó la profusión de obras sobre la excelencia de los modernos y sus inventos, que culminó con el libro de Fontenelle; en medio, sin embargo, de tanta infatuación apareció la *Recherche sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes* de M. Dutens,[7] donde, a partir de pasajes de Jámblico y de Estrabón, se deducía la existencia incluso del telescopio entre los antiguos.

Thorndike observa que Galeno ya sabía que el aire contiene hidrógeno, y cómo Vitrubio y él eran conocedores de la teoría de la propagación ondular del sonido. En cuanto a los hallazgos prácticos, los griegos ya conocían el uso del vapor como energía, y en el tratado del obispo Hipólito, los *Philosophoumena* (descubiertos, en 1842, en una biblioteca del monte Athos), está documentado con bastante claridad el conocimiento secreto del alcohol, pérfidamente divulgado de inmediato.

Albert de Rochas escribió, en el prefacio a su traducción de Filón y de Herón de Bizancio, que Zósimo de Panópolis describió, por

7. 2 vols., París, 1776; reprod. anastásica, París, Éditions de la Source, 1968.

su parte, aparatos para la destilación del alcohol (aunque sin indicar su posible utilización perniciosa), y que hay alusiones en Plinio y Séneca a la *summa persequendorum fulminum scientia*. Ciertos instrumentos sasánidas (en el museo de Schenectady) demuestran la producción de electricidad por parte de los Magos. Otros hallazgos siguen no recuperados por la ciencia moderna, como el hierro inoxidable de ciertos maestros de obras o el *acetum* que disolvía u horadaba las rocas, de que hablan Diodoro Sículo, Plinio, Livio (libro XXXI), Apolodoro en la *Poliorcetica*, o la técnica del enlucido o de ciertos esmaltes.

En cuanto a los avances innaturales o imaginarios de las matemáticas, los pitagóricos ya habían explorado secretamente las posibilidades de valerse de cantidades tales como para no poder ser calculadas ordenadamente en cada uno de sus elementos, pero habían evitado extraer, asimismo, las perturbadoras conclusiones que han constituido el andamiaje de la ciencia moderna. Para los griegos, una matemática que no respondiese a un aumento de perfección espiritual, es decir, que no fuera simbólicamente interpretable y disfrutable, era superflua e impía, y era arrinconada por los mismos motivos que desaconsejaron la difusión del secreto de los espejos ustorios. Simone Weil resumió así el espíritu de la ciencia griega: «El apego griego a la geometría era de naturaleza religiosa, y ello se deduce no sólo de los textos que lo atestiguan, sino del hecho misterioso de que, hasta Diofante, autor de la decadencia, los griegos no tuvieron álgebra. Dos mil años antes de la era cristiana, los babilonios poseían un álgebra con ecuaciones y coeficientes numéricos de segundo, tercer y hasta cuarto grado. Es indudable que los griegos debieron de conocer esta álgebra. No quisieron aprenderla. Sus conocimientos algebraicos, bastante avanzados, están contenidos por completo en su geometría. Por otro lado, lo que les importaba no eran los resultados, la cantidad o la importancia de los teoremas descubiertos, sino únicamente el rigor de las demostraciones. La noción de número real, aportada por la mediación entre un número cualquiera y la unidad, daba materia para demostraciones tan rigurosas y evidentes como las de la

aritmética y no obstante incomprensibles para la imaginación. Esta noción obliga a la inteligencia a aprehender con certeza relaciones que no sabe representarse. Ésta es una admirable introducción a los misterios de la fe [...] Hoy en día esto nos parece inconcebible porque hemos perdido la idea de que la certeza absoluta sólo conviene a las cosas divinas. Queremos certeza para las cosas materiales. Para las cosas concernientes a Dios, nos basta con creer. Es verdad que el mero hecho de creer alcanza muy bien la fuerza de la certeza cuando está calentado al rojo vivo por el ardor de los sentimientos colectivos, pero no deja de ser una creencia. Su fuerza es engañosa».[8]

Los mecánicos egipcios habían sabido resolver, al igual que los arquitectos megalíticos, los problemas del transporte de bloques desmesurados, y no consideraban sensato servirse de su arte más que con finalidades religiosas. Así, las máquinas de Herón el Bizantino servían para producir efectos admirables en los templos al punto de despertar admiraciones que, con el tiempo, hubieran podido orientarse hacia prodigios mucho mayores de la propia divinidad perpetuamente difundidos por todas partes; Herón no pensó en utilizar sus conocimientos en problemas triviales, como el transporte rápido de un lugar a otro, que deja de tener una utilidad diferencial, en tanto que ventaja de una persona respecto a otra, cuando se difunde entre todo el mundo como es fatal que suceda, y que no posee una utilidad intrínseca, sino que más bien contribuye a tornar convulsa una existencia que cualquier persona sensata preferiría que continuara siendo plácida. Idénticas consideraciones valieron para los chinos, inventores de casi todos los descubrimientos del Renacimiento europeo (hasta del aluminio y las aleaciones de cobre que requerían una temperatura de 2300 grados centígrados, según atestiguan las tumbas de la dinastía Tsing). Y valieron para los médicos de los incas, que disponían de penicilina y terramicina.

8. Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, París, La Colombe, 1951, pág. 125 (trad. cast.: «De intuiciones pre-cristianas», en *Orígenes*, vol. VII, Madrid, Turner, 1989).

El arma preferida de la moderna teología científica es la crítica de los textos sagrados de las religiones anteriores, cuya sabiduría pretendería negarse limitando su sentido lato e incluso demostrando la improbabilidad de una redacción unitaria y por obra de un solo autor, argumentos evidentemente sugestivos para las masas, pero que, realmente, debieran causar asombro ante el milagro que aseveran implícitamente, cual es una creación poco menos que casual de obras inimitablemente armónicas. Con semejantes engaños se velan las viejas verdades bíblicas, que el Hombre es barro, que la esencia de la fraternidad no sobrenatural está representada por Caín y Abel. Beda ya sabía, según afirma Abelardo, que Esdras había interpolado y censurado las Escrituras (en la respuesta a la pregunta XLI de Eloísa: *Esdras* [...] *prout sibi videbatur legentibus sufficere rescripsit*); de manera que la «crítica bíblica» no era, en absoluto, desconocida, aunque no se exaltara con la clave de los textos, y ello por un motivo harto simple, y es que, de hacerlo, hubieran resultado inteligibles (por querer admitir la exégesis codificada en los tratados cabalísticos deviene patética la escuela histórica fundamentada en la hipótesis de que el *Génesis* es obra de varias manos, según que sus pasajes llamen Dios a YHWH o a Elohīm, pese a que, en este argumento *a limitatione interpretis*, se basó la ciencia decimonónica de las Sagradas Escrituras, que aún perdura).

Por otra parte, es válido en particular para las Escrituras la cita de Goethe: «Lo que no sea capaz de reconocer tu mente brotando de profundas indagaciones del alma, lo buscarás en vano escudriñando pergaminos o signos grabados en bronces o piedras», u otra de él mismo, según la cual para hablar con propiedad de los principios del cosmos debe hablarse primigeniamente: poéticamente.

Es superfluo, sin embargo, reunir los ejemplos a partir de los distintos ámbitos de las ciencias: pueden recogerse al albur en los anales si los leemos con la debida atención y sin la premisa tácita de todos los lectores modernos, a saber, que los hombres del pasado eran graves y necesitados de hacerse entender por quienquiera que fuese, y, por consiguiente, de inteligencia pareja, si no inferior, a la nues-

tra (premisa que permite al más necio de los hombres de hoy en día reírse cuando confunde mensajes cifrados con enunciados científicos, cuando lee viejas recetas claramente imposibles o informes botánicos o zoológicos claramente inverosímiles; se está firmemente persuadido de que un Platón podía formular de veras construcciones históricas que un muchacho alcanzaría a demostrar materialmente incongruentes).[9]

> Para resumir, bastará recordar la memorable página del fraile medieval británico Roger Bacon, contenida en su *De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, el tratado donde discurre sobre naves conducidas por un solo piloto, sobre carros falcados sin animales de tiro, sobre veleros, sobre sumergibles, sobre anteojos y sobre bombas parecidas a las de Gedeón: «Por la divulgación [...] resulta meridiano que el vulgo acaba por adoptar posiciones contrarias a los sabios. De hecho, el parecer de toda la gente y el de los sabios, especialmente los principales entre éstos, es verdadero. Por ello, lo que le parece, en cambio, a la mayoría, el vulgo como tal, es necesariamente falso. Me refiero al vulgo que, en esta distinción, se contrapone a los sabios. De hecho, en las ideas generales, el pueblo está de acuerdo con los sabios, pero en los principios y conclusiones de las artes y las ciencias disiente de ellos, y se agota en sutilezas y sofismas en torno a las apariencias, de las que los sabios no se ocupan. Por ello, incluso en sus

9. ¿Será gracias a la antropología de Lévi-Strauss que nos habremos desembarazado para siempre de la mentira de una zafiedad intelectual de los primitivos? Ciertos monumentos megalíticos, como el de Stonehenge, atestiguan la complejidad mental de 1850 a.C.; reconstruida; con ayuda de la cibernética, la carta celeste correspondiente a Stonehenge, se ha descubierto la profundidad de las nociones astronómicas de la época, que permitían prever los eclipses: «La industria de aquel entonces no permitía a los hombres reproducir los movimientos mediante engranajes. Pero conocían la ciencia de tales movimientos [...] El hombre actual dispone de grandes medios, pero apenas tiene tiempo para pensar. Ellos tenían todo el tiempo, pero casi estaban privados de medios» (Albert Ducrocq, «La Science découvre le passé», en *Civiltà delle macchine*, 4, 1964 [trad. cast.: *La ciencia a la conquista del pasado*, Madrid, Iberoamericanas, 1971]). Puede razonablemente conjeturarse que debieron renunciar a menudo a adquirir los medios. Tras el *Hamlet's Mill* de Santayana y Von Dechend (*Hamlet's Mill*, Boston, Gambit, 1969), ¿nos habremos convencido al fin de que, en torno a 7000 a.C., floreció una altísima cultura científica?

propios secretos, el vulgo yerra, y así se distingue de los sabios, pero en cuanto a las ideas generales acepta la ley de todos y concuerda con los sabios. Pero las cosas comunes son de poco valor y no interesan por sí mismas, sino por sus peculiaridades y sus características. La razón que llevó a los sabios a ocultar al vulgo las cosas secretas fue que éste se burla de quienes saben y descuida los secretos de la sabiduría y no sabe usar las cosas muy elevadas, y si por casualidad llega a su conocimiento algo magnífico, lo pervierte y abusa de ello, con el daño múltiple para las personas individuales y de la comunidad. Por eso no es bueno quien publica algo secreto, a menos que lo haga de modo que esté oculto al vulgo y sólo pueda ser entendido por los sabios con gran dificultad».[10]

Esta sabiduría pareció ser recuperada en la era de los descubrimientos: se abrió un futuro que sólo Gerolamo Cardano, en su autobiografía, supo anticipar abiertamente. Si se realizan, ciertamente, grandes descubrimientos, advertía, «se seguirán de ellos, como consecuencia, grandes calamidades: los hombres se tornarán más obstinados, las artes declinarán y serán desdeñadas, y las certezas mudarán en dudas. Esto ocurrirá en el porvenir, por el momento nos deleitaremos con pastos floridos» (cap. XLI).

De 1578 es la publicación del pródromo de la *Encyclopédie*, el *Théatre des instruments mathématiques et mécaniques* de Jacques Besson, en el que se examinan los conocimientos custodiados, en otro tiempo, como secretos de gremio y oficio. De hecho, el filósofo del mundo moderno, Francis Bacon de Verulam, le daba la vuelta a la Atlántida platónica en su *Nueva Atlántida* e incitaba a la *libido sciendi* contraviniendo las sabias cautelas de fray Roger Bacon. El apéndice del libro contiene una relación de las metas a que se aspira, titulado *Magnalia naturae, praecipue quoad usus humanos*: «La prolongación de la vida. La recuperación, en cierta medida, de la juventud. El aplazamiento de la vejez. La cura de las enfermedades tenidas por incurables. La mitigación del dolor. Purgas más fáciles y menos desagradables. Aumento de fuerza y actividad. Mayor capacidad de resistencia

10. Roger Bacon, *I segreti dell'arte e della natura e confutazione della magia*, Milán, Spartaco Giovene, 1945, págs. 52-53.

a la tortura y al dolor. La alteración de las complexiones, la obesidad y la delgadez. La modificación de la estatura. La modificación de los rasgos fisionómicos. El aumento y la excitación de las capacidades intelectuales. La transformación de los cuerpos en cuerpos nuevos. Trasplantes de una especie a otra.

»Instrumentos de destrucción bélica y venenosa. Regocijo de los espíritus y su disposición favorable. La fuerza de la imaginación dirigida hacia otro cuerpo o hacia el propio. Aceleración del tiempo de maduración [...] Extracción de alimento de sustancias no usadas todavía. Creación de nuevas fibras para el vestido y nuevos materiales para papel, vidrio, etcétera. Adivinación natural. Ilusiones de los sentidos. Mayores placeres de los sentidos. Minerales y cementos artificiales».

Francis Bacon de Verulam sabía que se trataba de elementos inseparables de un programa único; por ello, a diferencia de ilusos contemporáneos nuestros, no imaginaba que pudiera separarse el empleo pacífico de los descubrimientos de aquel otro corrosivo y destructivo. Bacon violaba con audaz iniquidad la prohibición tanto social como religiosa que siempre había pesado sobre quien especulase acerca de semejantes ensoñaciones de puro poder, juzgándolas de la subespecie de la brujería e imponiendo la pena propia de la alta traición: en la constitución de Teodosio, Arcadio y Honorio, de 395 d.C., *sufficit ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, inlicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare.*

Todavía desconocemos la naturaleza del combustible usado por el jesuita Gusmao para volar sobre Lisboa, a tanta distancia de las proclamas de Bacon, tal era todavía, en el siglo XVIII, el celo público en la represión del delito.

No puede hacerse una valoración exacta, sino únicamente conjeturas, de los verdaderos conocimientos de los antiguos, dado que regía la prohibición de investigar por mera curiosidad, y más aún de divulgar sin motivo espiritual, por mera conveniencia económica o política —no digamos, desde luego, en nombre de la «sacralidad» de la ciencia—. La ciencia no era sagrada en sí misma, salvo que se convirtiese en vehículo de un conocimiento simbólico, como la matemática pitagórica o la astronomía caldea.

En cuanto a los medios de poder material que podían esperarse de la explotación de la ciencia, regía entre los sabios el espíritu que animaba a Faustino Perisauli di Tredozio en su *De triumpho stultitiae* (impreso en 1524): «Hemos visto a algunos cabalgar las olas y vivir alzando sobre ellas moles y puentes; hemos visto cómo otros han sabido arrancar a la mar hinchada ríos errantes, estanques y lagos; recoger las olas y encerrar el mar en medio de la tierra.

»Vimos a otros perforar las rocas o las entrañas de la tierra para conducir al otro lado carros y ejércitos; a otros, por el contrario, cruzar desfiladeros tras hendir las cimas de los montes, y a otros quebrar montañas y picos nevosos con fatiga indecible, con el fuego y la virtud erosiva del vinagre. Veo esta raza monstruosa, toda ella demencial audacia, atravesar montañas con las flotas (¡cosa de maravillarse!), intentando escalar el cielo, echando montes sobre montes. Todo esto admira, estupefacto, el ignorante vulgo».[11]

Al ponderar la oportunidad de la divulgación, los antiguos no se limitaban a los resultados inmediatos, sino que hacían extensiva su cautela a las generaciones futuras, como quien posee el vehemente —y no débil, como el hombre moderno— instinto de la paternidad y la maternidad.

El resultado inmediato de la introducción en Occidente del «fuego griego» habría sido un aumento de potencia para sus poseedores inmediatos, de suerte que la sabiduría impidió valerse de algo que se habría vuelto contra los hijos de los hijos al acrecentar la crueldad de las guerras, y la gente responsable supo abstenerse, como atestigua Christine de Pizan. Del mismo modo, el segundo concilio de Letrán impidió el desarrollo de los ingenios bélicos. Así, se sabía que el uso de la mayor parte de las máquinas estaba destinado a generar más inconvenientes que ventajas; incluso los hallazgos que parecen más claramente beneficiosos adquieren un aspecto distinto si se contemplan en el marco de ineluctables compensaciones. Naturalmente, se impedían los cálculos que carecieran de la medida del bien, que es la propia

11. *De triumpho stultitiae*, Florencia, Il Fauno, 1963, pág. 23.

contemplación, de modo que aquello que la estimula debe ser favorecido y lo que aparta de ella debe ser desalentado. Puede parecer inútil enunciar este criterio, pues sólo quien lo comparta está en condiciones de comprenderlo, pero hay algo comunicable, incluso en términos accesibles, sentimentales y utilitarios, y quien mejor lo expresa es Lewis Carroll, autor de los sublimes cuentos sobre la ciencia moderna *Alicia en el país de las maravillas* y *Alicia a través del espejo*,[12] en una graciosa página de su ensayo sobre la vivisección: «La sociedad es demasiado proclive a aceptar la imagen del pálido y enteco sacerdote de la ciencia, que hunde sus días y sus noches en una pesada e ingrata labor, movido por el único motivo de una desmesurada filantropía [...] Asegurar que el duro trabajo y la aceptación de las privaciones demuestran la existencia de un afán no egoísta es, sencillamente, monstruoso [...] No estoy diciendo, ciertamente, que, aunque no sea más que en un solo científico, el motivo auténtico lo constituya el afán de un mayor saber, por útil o superfluo que sea, el cual es un apetito tan natural como el afán de novedad u otras formas de excitación. Sólo afirmo que la motivación más baja puede ser una explicación tan válida como la más alta [...] Es cierto que nuestros acomodaticios levitas actuales añadirían un interés bien distinto a la cuestión si entendiesen que quizás esté cerca el día en que la anatomía exigirá, como legítimos cobayas, primero a nuestros criminales, después, tal vez, a los incurables, luego al loco sin esperanza, al convaleciente y, en general, a "aquellos que no tengan quien los ayude", un día en que sucesivas generaciones de científicos, educadas desde su más tierna edad en la represión de toda compasión humana, habrán producido un nuevo y más horrendo Frankenstein, un ser sin alma para el que la ciencia lo será todo. *Homo sum! Quidvis humanum non a me alienum puto.*

»Y cuando llegue ese día, oh mi hombre hermano, tú, que presumes tanto por ti como por mí de tan soberbios orígenes, rastreando nuestra genealogía desde el mono antropomorfo hasta el zoofito primigenio, ¿qué poderoso hechizo te obnubila para creer que esquiva-

12. Roger W. Holmes, en «The Philosopher's Alice», en *Antioch Review*, verano de 1959, demuestra que ambos libros, aparentemente infantiles, exponen los principios de las ciencias modernas y, en particular, de la lógica formal.

rás la maldición común? ¿Acaso opondrás los derechos del hombre al lúgubre espectro que se ríe sarcásticamente sobre ti, escalpelo en mano? Él te asegurará que se trata de un problema de utilidad relativa, que, con un físico tan frágil como el tuyo, debieras alegrarte por haber sido respetado tanto tiempo por la selección natural. ¿Pretenderás reprocharle la inútil tortura que se propone infligirte? Él te garantizará, sonriendo, que la hiperestesia que espera provocar es, en sí misma, un fenómeno muy interesante, merecedor de pacientes estudios. ¿Y quizás, entonces, reuniendo todas tus fuerzas en un último y desesperado intento, le suplicarás, en tanto que hombre semejante a ti, y, con un último y desgarrador grito de "¡Piedad!", intentarás suscitar en su helado pecho una enterrada brizna de compasión? Búscala mejor en una rueda de molino».[13]

Se ha avanzado mucho desde tiempos de Carroll si José M. R. Delgado ha tenido la oportunidad de ensartar, en la nuca de ciertos simios, finísimos electrodos que comunican con un receptor de transistores, de modo que él puede controlarlo a distancia apretando un botón. La tesis reaccionaria de que el hombre es portador de un elemento sobrenatural ha sido convenientemente perseguida en el mundo, por lo que el paso del mono al hombre no suscita repugnancia alguna; ni siquiera cuando el doctor Delgado se hace traer algunos enfermos mentales, les coloca en el cráneo los electrodos conectados a un transistor, y empieza a modificar a voluntad su estado de ánimo para tornarlos violentos, o eróticos, o hambrientos.

El doctor Delgado ha refinado su técnica añadiendo a los electrodos, del espesor de un pelo, a fin de no provocar molestias, tubitos igual de finos en los que funciona una minúscula bomba, accionada desde el receptor de transistores, capaz de inyectar chorritos de drogas en determinados centros del cerebro. Las proporciones del instrumental son tales que sólo un simio excesivamente delicado podría sentir molestias.

La antorcha de la ciencia se transmite como en la carrera de los heraldos de Olimpia al lugar de los juegos sagrados, y de la firme ma-

13. Lewis Carroll, «Some Popular Fallacies About Vivisection», en *The Complete Works of Lewis Carroll*, Nueva York, Random House, 1939, págs. 1.077-1.082.

no del doctor Delgado ha pasado a la aún más firme del doctor Robert G. Heath, de la Tulane University, que trabaja con seres humanos y se complace en repartir por sus cinturas botones conectados a los electrodos o quimiotrodos colocados en sus respectivas cabezas. Las reacciones que se pueden inducir a voluntad, según el doctor Heath, son las siguientes: frustración, ira, temor, malestar, alegría, exaltación erótica; él ha descubierto que los pacientes sometidos al experimento tienden a elegir, de entre todos los botones, el que provoca la caricia erótica. Las distintas situaciones en que pueden encontrarse los seres humanos provistos de electrodos cuando se aprieta el mencionado botón fueron explicadas por Heath en su artículo «Electrical Self-Stimulation of the Brain in Man» (en *American Journal of Psychiatry*, 1963), en el cual preferimos no entrar.

Pero se entrelaza otra información que tal vez concierna a un grado más hondo del espanto: un cierto Timothy Leary y un tal Walter H. Clark, de la Andover Newton Theological School, han dado detalles, en la revista *Religious Education*, de los experimentos llevados a cabo por «personas religiosas» con la psilobicina, tras los cuales «su sensibilidad religiosa, según declaraban, se habría acrecentado. Pasajes bíblicos o términos religiosos que antes les parecían carentes de sentido o de escaso relieve, adquirieron de golpe una vívida significación».

La industria cultural ha implantado en todos nosotros el reflejo condicionado que hace exclamar: «La máquina en sí misma no es ni buena ni mala, sino que depende del uso que hagamos de ella». Quizá sea impropio replicar a un automatismo con una cita poética, pero retornan a la mente los versos de Melville:

> Las técnicas son instrumentales;
> mas los instrumentos, se dice, pertenecen a los fuertes:
> ¿es, pues, débil, Satanás? ¿Es débil el Mal?

En un memorable ensayo aparecido en *Daedalus* (I, 1948), Jorge de Santayana pidió la vuelta a una ciencia capaz de crear metáforas: «Fermi sabía demasiado acerca del neutrino como para considerarlo un mero expediente contable. Los entes pueden rarefacerse y,

sin embargo, seguir siendo tales. Incluso puede creerse en un vector, en un espacio hilbertiano, porque es un ente que se ajusta a nuestra investigación. Pero, si los demonios se revelasen como una hipótesis adecuada a nuestra explicación científica, ¿la usaríamos libremente en la teoría física sin pensarlo dos veces? [...] Proposiciones totalmente "intersubjetivas", en las que se eliminara toda sombra metafísica, excluida toda implicación o discusión en torno al ser, sólo podrían existir donde ya no hubiera sujetos humanos para compartirlas. En tanto que la ciencia esté viva, y no sea estéril, deberá presentar lo que presentaba la metafísica, una estructura simbólica que es una metáfora esencial del ser, pero no la única. Inevitablemente, si la ciencia insistiera en presentarse como un cúmulo de habilidades para impetrar un poder pragmático y una economía del pensamiento, si tuviera que ocultar su poética objetividad, se darían muchos malentendidos [...]».

Pero peticiones como la de Santayana sólo pueden surtir efecto donde los resultados dependen de voluntades humanas; el estado actual de la ciencia no es fruto de deliberaciones, sino que representa una venganza de la naturaleza, como la habituación de los gérmenes a los antibióticos o el declive de las facultades mentales a medida que aumentan las máquinas para ahorrar trabajo intelectual. La ciencia totalmente ametafísica, contraria a la idea misma del ser y rebelde a la metáfora, es el inevitable resultado teológico (de una teología vuelta del revés) del asalto a las antiguas teologías. La voluntad no puede conjurar los resultados de una voluntad anterior si primero no subvierte aquella voluntad. «Las teodiceas científicas del siglo XIX —observa Santayana— han caído en el olvido, la ofensiva ilustrada está declinando en el formalismo, la ciencia se encuentra en la absurda tesitura de tener que explicar que "la investigación de base" *también* es útil. Y entonces los hombres buscarán lo esencial en otra parte: el desprecio de la simulación, el horror del no ser y de la dictadura de la banalidad, por más que se disfrace de electrónica, una verdad que responda a su búsqueda de verdad, de levedad, de autenticidad, en resumen, de un mundo que tenga sentido.»

Pero no es posible que la mano del hombre vuelva a asir estos bienes si antes no suelta el convulso mango con que se aferra al programa trazado por Francis Bacon de Verulam.

Por lo demás, el programa de Bacon se ha cumplido casi enteramente, de ahí que tenga poco sentido juzgarlo como algo que está pendiente de aprobación; en términos prácticos, y respecto a las fuerzas en presencia, no se trata de un individuo, sino de naciones enteras; los resultados de las investigaciones posteriores a Bacon son tan inamovibles como la Galaxia misma. Uno de los juegos más fútiles es el que ha sido propuesto a las masas para fingirse jueces de una contienda imposible y, en consecuencia, agarrarse a cualquier vaga «orden del día» repleta de buenas intenciones como halagüeña conclusión de la tarea arbitral.

Es insensato juzgar como si fuésemos los amos de la historia, como si nos incumbiese la obligación y dispusiéramos de la facultad de asignar al universo normas de desarrollo, y tan pecaminoso al menos como pretender juzgar a los seres humanos individualmente (que es distinto de conocerlos, pues, como advierte San Agustín, quien los juzga no se limita a conocerlos, sino que pretende que puedan ser distintos de cómo son; precisamente porque no se juzga a los malvados, se desprecia en ellos la maldad y se execra su presencia, repitiendo el evangélico *nolite judicare*).

Se es responsable del poder que nos ha sido asignado, despreciable en cuanto a eficacia histórica, pero inmenso en sí mismo hasta el punto de no poder siquiera esperar ejercerlo por completo, pues se extiende por todos los pensamientos y las imágenes que afloran a nuestra mente. Agotado el ejercicio de esta dominación virtual, será lícito arrojar la misma luz sobre la sociedad y el universo —una verdad que no puede formularse sino recurriendo a la figura retórica del sarcasmo—. Lo que pródigamente nos es dado es la potestad de abominar del programa de Bacon rechazando la sumisión a la fascinación del poder y de la victoria, dos divinidades que están indudablemente de su parte.

Liberado del tétrico culto de la ciencia, indiferente a sus milagros y experto en refutar sus argumentos de fe, quizás el hombre se encuentre tan extraviado como alguno de sus antepasados que se liberó de vínculos religiosos seculares discutiéndolos y burlándose de ellos. Quizás aquellos empezaran preguntando: «¿Qué hacer sin las antiguas ceremonias? ¿Dónde pedir consejo, sino entre los sacerdotes? ¿Será posible, además, no orar según las inveteradas costumbres? ¿No será terrible, quizá, sentirse separado de los más íntimos, a los que la incredulidad hará parecer extraños?». De igual modo, si al hombre de hoy se le priva de la religión de la ciencia y de la máquina, vacilará: ¿cómo no reverenciar, al menos externamente, los instrumentos a los que todos se pliegan? ¿A quién dirigirse para alcanzar la solución a un problema, sino a los expertos y científicos, entecos y despojados cual oráculos? ¿Cómo gobernar el vacío que se abrirá a nuestro alrededor, sino confiando en que la ciencia sabrá resolver los problemas que nos atormentan? ¿Cómo renunciar a tener confianza en las máquinas? Y, en fin, ¿cómo vivir amorosamente entre personas que no osarían poner jamás en duda la sacralidad de la ciencia?

Dado que casi nadie se atreve a considerar a la ciencia moderna por lo que es, sin halo reverencial, sólo la misma mezcla de dialéctica y befa que alejó a nuestros antepasados de las Iglesias puede liberar de la veneración. ¿Aún no se divisan los Diderot y D'Alembert de una nueva ilustración? Y, no obstante, pocos se apercibieron, tras la excelsa obra filosófica de Flaubert —recibida con burla por la mayoría—, tras *Bouvard et Pécuchet*, de que el aura sagrada de la ciencia había empezado a palidecer. En la mencionada obra, dos fieles realizan el periplo de los santuarios estudiando todas las ciencias en una vana búsqueda de la verdad.

Nada hay en el mundo social que no hunda sus raíces en la interioridad invisible: el día en que se desarraigase de los corazones el temor reverencial y servil a la ciencia, la sociedad visible se curaría. Hay una diferencia, sin embargo, entre el siglo XVIII y hoy: el viejo culto era el fundamento de la caritativa belleza (al que los responsables de la degradación denominan *esteticismo*).

Este discurso no conduce a la conclusión de que deba prohibirse la divulgación de las ciencias, no tiene pretensiones de mandato, sino simplemente de poner de manifiesto que, al divulgar las ciencias, nada se revela acerca de ellas, sólo se las envuelve en fantasías. Tampoco se recomienda que su ejercicio esté reservado a unos cuantos adeptos, inspirados en la idea de paz y armonía, pues no hay nadie que no esté persuadido de contarse entre ellos, y sería ridícula toda formulación jurídica de un criterio para reconocerlos y reconocer a quienes los reconozcan. Ni siquiera se propugna una modificación de los planes de estudio o la instauración de honores especiales con intención de rendir tributo a los estudiosos (reconocidos) de ésta o aquella disciplina humanista o teológica, ni un sistema de reformas políticas que reinstauren antiguos órdenes. Más bien se intenta ofrecer a la mente moderna, atemorizada y, no obstante, capaz de libertad, una ocasión de zafarse del cepo. Esta libertad es un fin en sí misma, no *sirve para nada*. Platón, exponiendo la física en el *Timeo*, observaba cómo, junto a la contemplación de las cosas eternas, podía subsistir la ciencia experimental, aunque usada sensata y moderadamente. Hoy conviene hacer un discurso inverso para justificar la contemplación metafísica desinteresada; el ideal humano de antaño era el Arquímedes, descrito por Plutarco en la *Vida de Marcelo*, que «sólo se dedicó a las ciencias cuya belleza o perfección no estuviesen ligadas a ninguna utilidad pública». En este punto surge a menudo la objeción: ¿cómo establecer que la condición moderna está corrompida sin instaurar implícitamente una reacción que conduzca de nuevo al pasado? Decidir que el paso del ideal platónico al moderno es una degradación sólo sirve, ciertamente, para establecer el camino que conviene recorrer en nuestro interior a fin de alcanzar un equilibrio y libertad de pensamiento mayores, pero ¿por qué habría de inducir a plañirse de estar en un punto tan bajo de la historia? El deber del hombre —y, por consiguiente, su único interés— es el de trasladarse de un extremo que no depende de él (y que, por lo mismo, no debe resultarle fuente de conmoción alguna, pues viene dado e impuesto por su nacimiento en un determinado momento his-

tórico) a un extremo que depende de su capacidad para destruir dentro de sí la fascinación por los ídolos sociales. Para afrontar adecuadamente semejante camino hace falta un punto de referencia, una noción de la dirección polar, que sólo se consigue aprendiendo el correspondiente y relativo valor espiritual de la antigüedad y del presente.[14] La idea de la historia como progreso impide, precisamente, el progreso interior, el itinerario del alma, porque atribuye a cientificismo y utilitarismo actuales un estado mental óptimo respecto a los anteriores, al que también hay que adaptarse, por tanto, en el mundo interior, renunciando a la libertad espiritual.

Además, ya no se concibe un pensamiento contemplativo que no sea ni imperio profético ni programa legislativo (*legislating people into happiness*) ni consejo u orden a la sociedad; se teme y evita todo movimiento de especulación intelectual, como quien se cosiera los párpados porque mediante los ojos no puede hacerse con los objetos ni modificarlos materialmente. Maquiavelo observó, en su *Historia de Florencia*, que los seres humanos están más dispuestos a desear lo que no pueden obtener que a tomar aquello que tienen a su alcance; en el caso que nos ocupa, ello equivale a disfrutar de la lucidez. Es ridículo que renuncien a implorarla sólo porque no sirve para nada socialmente práctico, como si la propia vida, además de producir transformaciones químicas, sirviera meramente a una finalidad práctica.

14. Vale la pena mencionar que, para Karl Marx, el mundo moderno se define como ejercicio de un dominio absoluto sobre la naturaleza y sobre el propio hombre en cuanto naturaleza y que «esta elaboración total de la naturaleza interna del hombre se presenta como un total vaciamiento, esta objetivación universal como una enajenación total, y la destrucción de todos los fines determinados y unilaterales como el sacrificio de la finalidad propia a un fin completamente ajeno. De ahí que, por una parte, el viejo mundo pueril se presente como superior. Por otra parte, éste lo es en todo aquello en que se busca una forma y configuración acabada, y una delimitación ya determinada. Es la satisfacción de necesidades desde un punto de vista limitado; mientras que el mundo moderno deja insatisfecho o, allí donde se presenta satisfecho, es *vulgar*» (*Formaciones económicas precapitalistas*, Barcelona, Crítica, 1979, pág. 104). ¡Oh retórica de los adjetivos! Ese *pueril* debiera exorcizar las lógicas deducciones que impone el notable pasaje. ¡Oh pobre pequeña magia!

SEGUNDA PARTE
LA TRADICIÓN ETERNA

Capítulo 3

El odio hacia la contemplación

El primer dogma

[...] *Ut inter mundanas varietates ibi nostra fixa sint corda ubi vera sunt gaudia.*

Ad Vesp. Dom. IV post Pascha

En los sueños es corriente angustiarse por tener cerca un objeto y extender inútilmente la mano para agarrarlo o tener que decir una palabra resolutoria y darse cuenta de que ésta no se forma en la garganta. El hombre moderno es ese soñador que no alcanza la cosa necesaria, no sabe decir la palabra liberadora e ignora qué es lo que se lo impide. Antes de pronunciar la antigua palabra extraviada y buscada en vano, hace falta soltar las amarras que impiden proferirla. El hombre moderno vive sugestionado por tres dogmas desproporcionados que lo paralizan, su mente se ha vuelto rígida por temor a transgredirlos y crece su infelicidad por tener fe en ellos. Tres sellos cierran el acceso: ninguna Inquisición los impone y, sin embargo, todo el mundo actúa como si ésta funcionara y lleva consigo un esbirro invisible; todo el mundo procede a grabarse aquellos tres dogmas en el corazón.

El primero no es otro que la inversión de la antigua doctrina, que enseñaba a apreciar en la vida lo que mejor delineara lo inmutable en ella, el ser, es decir, los objetos armoniosos: los cristales, las plantas que crecen según normas bastante similares a las de los cristales, el plácido latido del pulso y el amplio aliento con que se modelan los versos, las relaciones entre los sonidos conforme a las normas que definen los intervalos entre armonías, las representaciones o los edificios regidos por secciones áureas, por asimetrías simétricamente dispuestas, las relaciones simbólicas sobre las que meditar largamente. Con estos objetos hacen juego, en quienes los asimilen, la disposición contemplativa, la calma, la armonía de las facultades, de los sentimientos, de la imaginación y de los pensamientos. En la época moderna, de estas cosas que acercan al ser se disipa el aura, el cuerpo glorioso, y se instaura como valor máximo su opuesto, el devenir en lugar de la duración, la historicidad en vez de la inmutabilidad. Este vuelco impone la turbación como estado encomiable y eleva a los altares la antítesis de aquellos objetos perfectos: hechos humanos, mortales, provisionales, objetos que susciten la polémica, la discusión, la inestable coetaneidad.

El dogma extiende actualmente su dominio a todas las esferas, incluso a la más reacia por naturaleza a ser englobada en él y desbaratada: el arte. Así, se oye pronunciar elogios que son reproches, se osa decir que un artista es «válido» porque está «inserto en su tiempo, en la historia», o bien, con una horrenda metáfora minera, «en un filón actual». Se elogia lo que habría que ocultar por pudor, es decir, la «búsqueda» (a la que hasta se añade *inquieta*) o la «experimentación» (a la que se añade, con un ya inconsciente escarnio, *trabajada*).

También se elogia el arte «humano», pero el hombre se ha fijado desde siempre un ideal, es decir, una señal mayor que él hacia la que tender: ha intentado llegar a ser divino. Pretenderse humanos es confesar no serlo, admitir ser bestias; admirar al hombre es ocupar el lugar en otro tiempo propio de su perro.

Según el dogma del devenir, el artista valdría por los motivos que lo vuelven decadente, por cuanto parece y no es, pasa y no está

en vigor, provoca o sigue una corriente, en lugar de colocarse fuera del juego de las circunstancias.

Las consecuencias del dilatado respeto por el ídolo de la transitoriedad no han tardado en manifestarse: puesto que el arte necesita cuidados delicados para nacer, del apoyo de una fe firme en ciertos principios naturales perennes, poco a poco han ido desintegrándose las tradiciones de pericia y gusto, y nadie sabe ya componer hoy en día un poema, pocos consiguen construir una novela creíble y verosímil, nadie sabe hacer ya un retrato, y adelante con las víctimas del dogma.

Si, además, se pregunta a los creyentes en el progreso por qué motivo entre el culto de la historicidad o de la eternidad debe optarse por el primero y por qué debemos estar a favor de las cosas corrientes que precipitan hacia la muerte, no mostrarán siquiera el espejismo de una ganancia, sino que apelarán a una falsa necesidad afirmando que, en todo caso, toda obra, todo sentimiento y todo gusto son históricos, condicionados por la mudable sociedad adonde han ido a parar. Que es como decir que el hombre depende del respirar y del comer y, por consiguiente, nada puede subsistir en él, salvo movimientos pulmonares y digestivos. Cierto es que cada nacimiento se paga con un declive, cada contingencia está abocada a la desaparición, cada acto toma el color de la historia que lo precede y nutre, pero ciertas imágenes indican y fomentan exclusivamente el sentido de la propia (y de la universal) caducidad, historicidad, mortalidad, mientras que otras, desde los cristales hasta las monodias gregorianas, ofrecen la idea de la duración intemporal o de la permanencia perenne. Un objeto es signo de atención o de meditación en la medida en que provoque este segundo efecto anulando cuanto sea posible el primero.

El Partenón nació en un momento de la historia ateniense y, por usar el grosero lenguaje moderno, fue la moda arquitectónica de un cierto periodo, pero demostraría poca intuición quien, en la armónica distribución de sus piedras modeladas, sólo reconociera la evocación de aquella génesis o la utilidad que pueda tener su mención pa-

ra los intereses ideológicos o sentimentales de un espectador de hoy. Si el Partenón se redujese a eso, cualquier documento de época sobre su erección sería igualmente digno y fuente de similar regocijo. Pero más allá de los datos pedantescos sobre su construcción, útiles a su modo, está el auténtico significado del edificio: infunde paz, sugiere la idea de un alma ordenada cuyos movimientos han sido medidos por el espíritu.

Todo esto se intuye de inmediato al contemplar el Partenón, pero también se puede profundizar, recreando en nosotros el respeto por esa capacidad divina de aportar orden a la interioridad que los griegos denominaban «la Virgen», Parthénos, estudiando incluso la igualdad que une la disposición de los elementos arquitectónicos y la de las notas de los himnos a la Virgen Atenea. Este asombro admirativo, seguido de reflexiones intelectuales que lo exaltan aún más, nos aleja de la historicidad y nos acerca, en la medida de lo posible, al polo opuesto, a lo eterno. Así se ha contribuido a fijar la atención en el absoluto —sin el cual lo relativo no sería imaginable siquiera—, en la quietud interior que permite desdeñar las incertidumbres de las perturbaciones. Efectos opuestos, por cierto, a los que experimentamos al contemplar la mala arquitectura, en particular la de los siglos XIX y XX, que, obrando en sentido contrario, nos aprisiona en su temporalidad, nos degrada obligándonos a pensar en lo útil o en lo insulsamente ornamental. Por tales razones, afirmar que el Partenón también es producto y testimonio de la historia es indudable y fraudulento, obvio y engañoso.

Asimismo Shakespeare puede ayudar a reconocer esta evidencia, a saber, que en la obra vale lo que va más allá del «condicionamiento» histórico (tanto del periodo en que fue creada como del momento en que es contemplada). Shakespeare nos atrae no sólo en cuanto históricamente válido y presente en su época, pues muchos autores lo fueron aún más, y a veces emprendemos su lectura sólo porque ayudan a valorar mejor a Shakespeare, quien se sirvió de las contingencias sólo como soporte para elevarse al margen de ellas, hasta el punto de que pueden tenerse como contemporáneos suyos,

en lo que atañe a la intensidad verbal, artistas de civilizaciones dispares e irreconciliables, el chamán asiático o americano que canta su aventura celeste como Virgilio o como Dante. No por morbosidad glorificadora, deseosa de presentar listas de huéspedes de la Casa de la Fama, sino en virtud de su común valor intemporal, dichos ejemplos pueden ponerse unos junto a otros, repitiendo lo que ya dijera Ben Jonson: «Shakespeare no pertenece a una sola época, sino al tiempo entero».

Todos los que han estudiado el teatro shakespeariano han tratado de repetir esta verdad de muchas maneras, y la prueba de la verdad es que pueda ser monótona sin aburrir jamás. Goethe dijo que las de Shakespeare «no son tramas, todas sus obras giran en torno al punto misterioso que ningún filósofo ha entrevisto o determinado todavía, en que la particularidad de nuestro yo, la pretendida libertad de nuestra voluntad, choca con la necesaria marcha del todo. Mas nuestro gusto corrompido nos empaña los ojos, de suerte que casi hace falta una nueva creación para librarnos de esta oscuridad». A su vez, Coleridge hallaba la misma esencia apuntando cómo Shakespeare «dibujaba caracteres que siempre hubieran sido naturales y, por ello, permanentes, tanto más cuanto que no dependían de circunstancias accidentales [...] Sus personajes durarán lo que las generaciones humanas, porque están basados en lo que es absolutamente necesario para nuestra existencia [...] Él nos muestra la vida y el principio de todo ser con una regularidad orgánica». Y Charles Lamb elegía un sendero más apartado para reafirmar lo mismo observando cómo en *La tempestad* aparecen notas que ninguna escenografía sabrá fijar; prestándole oído, retornan los versos de Milton:

> El Tiempo se desplazaría hacia atrás para volver a encontrar la edad
> [de oro,
> y la abigarrada vanidad
> pronto enfermaría y moriría,
> y el leproso pecado desaparecería de la faz de la tierra,

más aún, el propio Infierno perecería
y dejaría sus dolientes moradas abiertas al día.[1]

He aquí tres de las innumerables metáforas con que puede designarse la eternidad de Shakespeare: la de Goethe, acerca del punto metafísico desvelado por la creatividad, la de Coleridge, sobre la regularidad orgánica (es decir, análoga al crecimiento de una planta) que Shakespeare demuestra en la variada composición del carácter humano, y, por último, la que Lamb toma prestada de Milton sobre el retorno a la Edad de Oro.

¡Qué miseria aguarda, si pasamos de estas palabras al balbuceo de la crítica moderna! Será como caer desde un altozano, abierto a los aires perfumados y a la luz solar, a un batiscafo o una astronave con aire escaso y luz débil.

Las habituales repeticiones de los modernos parecen lamentos de aves nocturnas tras los cantos desplegados durante el día, ocupados en martillear en sus propias mentes el dogma de la historicidad: «Una obra debe renovar los parámetros, debe desbloquear las formas enclaustradas y renovar los procedimientos técnicos». «Hay que estar con los tiempos, señalar nuevas perspectivas de búsqueda y experimentación.» «Es necesario ponerse al día y adecuar las estructuras.» «Hay que afrontar un compromiso con el presente que no as-

1. El ensayo de György Lukács, *Über einen Aspekt der Aktualität Shakespeares* (en *Neue Deutsche Hefte*, 105, mayo-junio 1965, págs. 64 y 68), se obstina en el ritmo de la sucesión de escenas: «Die Rhythmik der Schicksalskurve ist [...] bei Shakespeare nie bloss eine grosse, allgemeine Linie —sie ist ausch das—, sondern sie setzt sich aus vielfarbigen explosiven Augenblicken zusammen [...] ihr wechselseitiges, kontrastierendes Ergänzen ergibt aber letzten Endes eine neue gehaltbeladene Einheit», y deduce de ello que «er steht als versunkenes goldenes Zeitalter der menschlichen Erfüllung einer Welt gegenüber, in der der Mensch einen verzweifelten Kampf dagegen führen muss, dass seine Substanz nicht völlig zerbröckelt; als goldenes Zeitalter, das zugleich als fernes utopisches Ziel aus der Zukunft entgegengläntz». Contraveneno de la alienación, síntesis de edad de oro primigenia y de utopía: he aquí las alambicadas y, en lo que respecta a Shakespeare, inadecuadas expresiones que Lukács se ve obligado a usar para no incurrir en el tabú que prohíbe el uso de las palabras «valor perenne».

pire a la objetividad y al academicismo.» El hombre moderno no sólo ha perdido el sentido de la obra de arte como puerta abierta de par en par a la realidad perenne, sino incluso el buen sentido comercial, no sólo ha perdido la sabiduría de don Quijote, sino también la astucia de Sancho Panza, tanto que, ante las mencionadas exhortaciones, nadie replica: «Y si os escucho y me adapto a los tiempos, ¿qué me ofrecéis a cambio, qué es lo que gano?».

El dogma de la historicidad ha corroído el arte, un ámbito que, entre todos los demás, parecía tener que permanecer inmune a él, pero también han desaparecido de la memoria del hombre, por deferencia al dogma, el derecho natural, el tribunal de apelación de los débiles y los oprimidos, la lógica tal como había sido codificada por los antiguos, es decir, la garantía de la salud mental y la propia economía como ciencia de las necesidades naturales. Y, al rechazar la idea de naturaleza en todas las esferas de la vida, no queda criterio alguno para discernir la distinta cualidad de los acontecimientos o de los objetos, de modo que la calidad se reduce a cantidad y, en vez de un juicio que mida el grado de aproximación de los hechos contingentes a los valores perennes, domina la utopía, que destruye el sentido de lo eterno remitiendo al futuro. En el arte ya no se reconoce hoy día la calidad, sino la cantidad, hasta el punto de que, sobre una obra, se pregunta si es una contribución o si abre camino a otras análogas, es decir, que se la cambia por un número dentro de una serie; en la música electrónica se crea la ilusión de que disponer de mayor cantidad de sonidos ofrece posibilidades cualitativamente mayores de composición, y a la objeción sobre dónde están esas cualidades, se replica remitiendo a un futuro utópico donde se verán plasmadas las nuevas sonoridades. La relación de los vicios mentales de esta especie sería infinita, pues se reproducen en todos los campos con traspuestos e idénticos caracteres.

Mucha gente acepta este diagnóstico, pero hablando de *pérdida de los valores*, siquiera fuese, exclusivamente, un hecho, y no un acto: los valores se pierden cuando el hombre, no como átomo cuantitativamente despreciable, sino como cualidad irrepetible y singulari-

dad universal, les niega su respeto. Nadie impide que se valore hoy lo que reclama nuestra atención por lo que es, o sea, en relación con criterios inmutables; salvo cárcel y tortura, todo el mundo es libre de negarse a respetar los valores históricos, la moda, la actualidad. Es cierto que la valoración de un ser libre quizá no alcance eco social, pero si la formula con vistas a esa resonancia, no está llevando a cabo una valoración objetiva, sino efectuando un cálculo político; ya ha abandonado la idea de calidad en favor de la de cantidad, ya ha inmolado al espectro de la utopía la alegría de conocer lo que es verdadero en este instante y lugar; tales son los vampiros a quienes el hombre moderno considera que debe servir, sacrificando a ellos la sangre del espíritu. Bastaría poca cosa, un grandioso arrebato de impaciencia, para librarse de ellos, pero ese arrebato le resulta tan imposible como a quien no logra mover el brazo o sacar la voz en pleno sueño.

EL SEGUNDO DOGMA

Non enim omnes pari conditione creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.

CALVINO, *Institutio religionis christianae*, II, 21, 5

El segundo dogma proclama la igualdad de los hombres. A diferencia del dogma del progreso, éste cuenta en su favor con algún argumento sentimental —en realidad, recurre a la astucia de las mendigas que alquilan niños con aire moribundo—. El fraude se lleva a cabo del siguiente modo: cuando a alguien le cuesta admitir la igualdad espiritual de todos (lo que exigiría, en primer lugar, una definición de los caracteres específicamente humanos), se le acusa de favorecer la opresión de los pobres, los privilegios de los violentos y, cosa harto singular, casi nadie rechaza el chantaje, en parte porque el hombre moderno es sentimental en la medida misma de su brutalidad, en parte por la desarmante incongruencia de la acusación.

La diosa Igualdad anhela algo aún más valioso que la sangre de la que Baal estaba sediento: la diferencia específica entre las almas, a menudo parecidas, jamás iguales. Que se trata de una falsa divinidad es evidente con sólo echar una ojeada piadosa a esos pobres muchachos apelotonados y nivelados en cualquier régimen totalitario: cada rostro, ya esté sugestionado para la aceptación y el disfrute de su servidumbre, ya, por el contrario, melancólico ante la farsa a que debe plegarse, atestigua lo falso de la Igualdad, que es, además, mentirosa y de insidiosas maneras, pues se hace pasar por una manifestación de la caridad («¿Quién osa creerse mejor y, en consecuencia, diferente de sus dementes cofrades?», se vengan los amenazadores fieles de la diosa).

Los hombres sólo parecen ciertamente iguales en cuanto ingenios fisiológicos, pero la finalidad del culto igualitario es la destrucción de la dignidad incluso antes que la de la individualidad; de hecho, nada impide ser igualitariamente individualistas: muchas fieras lo son. Quienquiera que haga hincapié en la comunidad que une a los hombres, los está separando del espíritu que los identifica.

Existe una fuerza que siempre desmentirá la Igualdad: la Estafa, inexorable discriminadora entre ilusos y mentirosos. Reflexiónese acerca de la falsificación de cualquier «maestro» cuya fama haya sido gratuitamente cocinada por la crítica de arte de su tiempo: ¿qué igualdad puede darse jamás entre el falsificador, ese Robin Hood de la sociedad de masas que demuestra que no hace falta nada para rehacer las grandes obras, y su cliente, burlado por las peritaciones oficiales antes aún que estafado por el óptimo artesano? En cuanto a los dos rivales, el organizador de celebridades «artísticas» para las masas y el falsificador, ambos son de naturaleza infinitamente más sagaz que las sugestionables masas; quizá, como los augures de Horacio, dejen traslucir, pese a la rivalidad, una sonrisa al encontrarse. Pero la Estafa saca a la luz otra especie inconfundible de hombres, los que no pueden ser engañados y no quieren engañar ni desean juzgar tampoco a quienes engañan a las masas. He aquí, pues, cómo cualquier hecho corriente divide en tres tipos a los seres humanos;

aparte cualquier diferencia económica o genealógica, tenemos diferenciados, por un lado, a la masa, por el otro a sus manipuladores y, por último, a los sabios, sacerdotalmente situados por encima de la confusión y de la estafa.

La Igualdad entroniza un rey de una desmesurada e incorpórea tiranía: la fórmula estadística que sirve para establecer la media. El hombre estadístico medio se convierte en el Redentor, a quien se exige imitar, y que debería permitir a los individuos expiar el pecado de poseer una fisonomía, ¡pobre del que ose hacer una pregunta, exhibir un sentimiento, desarrollar un estudio, amar una idea que semejante Redentor juzgue no accesible o realizable! Un hombre medio no puede, por definición, acceder a lo que es raro, superior y, por lo tanto, valioso; en consecuencia, habrán de inmolarse todos los valores, que se justifican siempre y cuando estén afianzados sobre su vértice (la moralidad debe tender a la santidad contemplativa; el lenguaje, a los poemas clásicos; la humanidad, al genio).

Pocos advierten los desastres producidos por el culto de la igualdad, por el que todos se esfuerzan en representar una media entre destinos incompatibles. Así, la mujer moderna intenta ser, todo en una pieza, diligente ama de casa, amante sensual, solidaria compañera de trabajo, didáctica matrona, provocadora jovencita, con la pretensión de igualarse a toda mujer imaginable, participando de toda suerte y condición —es decir, de ninguna— de un modo sencillo y feliz.

El varón es centrifugado de igual manera, y el corazón moderno padece ese estrés o enloquecida tensión de la que intenta librarse mediante el infarto, y las fisonomías modernas se tornan átonas porque la expresión facial ha de hacerse y rehacerse tantas veces al día como destinos se pretenda encarnar. El motor inmóvil de esta justa es un orgullo de baja estofa, angustioso, ofendido ante cualquier presencia superior, un pozo de víboras interno. Desde la infancia, el hombre es adiestrado para compararse a todo el mundo y, en consecuencia, para degradarse y degradar con el fin de mantener intacto el equilibrio de la universal envidia.

El culto de la igualdad ya ha destruido innumerables patrimonios inmateriales. ¿Acaso no habían caído ya las jerarquías poéticas desde que Victor Hugo lanzó la invectiva: «Sí, soy Danton, soy Robespierre/que ha hecho levantarse contra el vocabulario noble de alargado florete/a la palabra innoble, su criada. He tomado y demolido la Bastilla de los versos/ [...] He dicho a las palabras/"Sed una república"/Y he arrojado la palabra noble a los negros mastines de la prosa»?

El mismo y torvo énfasis ha resonado cada vez que se socavaba un aspecto de la inerme cultura antigua; primero, la teología y la lógica, después, la retórica, y, por último, la moral han sido expulsadas de las escuelas, se ha renegado de ellas en cuanto materia de aprendizaje. Hace poco se ha echado abajo el bastión que mantenía el edificio a medio derrumbar: el latín. ¿Cuándo les llegará el turno a la filosofía, la literatura y la historia, en aquellos lugares del mundo en que aún sobrevivan?

Las materias propias de las academias de bellas artes ya han sido mutiladas o deformadas, y tampoco han de durar mucho las de los conservatorios de música. Las instituciones que parecían más sólidas se caen a pedazos a los sones de las trompetas del juicio igualitario: la Biblia del rey Jacobo, corazón del corazón de todo inglés en una época, ha sido suplantada por una versión acomodada a lerdos y presuntuosos jovenzuelos, y la liturgia romana ha sido arrojada como un cordero, sin un solo suspiro de espanto, encima del altar de la Igualdad.

El hombre moderno, que se engaña al creer haberse desembarazado de toda sujeción religiosa, quizá no ose jamás pedir cuentas de lo que concierne al culto de su fetiche, y ni siquiera pensaría en preguntarse qué ganancia verificable se ha obtenido alguna vez por la barbarie de tanta demolición. La revolución cultural, que culmina en todas partes la larga incubación del odio hacia la cultura, demuestra la falsedad de los pretextos humanitarios, hasta ahora invocados por los destructores, consumando su ferocidad con lágrimas en los ojos en nombre de niños hambrientos: la persecución de los

sabios no alimentará a nadie y sólo aplacará un instante la insaciable envidia.

Una consecuencia de este dogma igualitario es el desprecio demostrado por el gusto, como si fuese concebible una moral sin él, de modo que «se considera la estética como un estudio especial en tanto es la clave de las verdades sobrenaturales».[2] ¡Ah, las palabras de Edgar Allan Poe en *Coloquio entre Monos y Una*!

«[...] Surge, sí, algún intelecto vigoroso que sostiene valerosamente los principios cuya verdad parece ya evidente a nuestra arrepentida razón, principios que habrían debido enseñar a nuestra raza a someterse a las leyes naturales en lugar de intentar controlarlas [...] y, sin embargo, estas nobles excepciones al desorden general no sirven más que para reforzarlo por antítesis. ¡Ay de mí! Habíamos llegado al peor de nuestros pésimos días. El gran movimiento de la historia, como se denominaba en jerga, progresaba: una turbación morbosa, moral y física a la vez. La técnica, las técnicas se tornaron soberanas y, una vez entronizadas, aherrojaron al intelecto que las había elevado al poder. No pudiendo dejar de reconocer la majestad de la Naturaleza, el hombre cayó en una alegría pueril ante el recién adquirido —y aún creciente— dominio sobre los elementos. Y, mientras se enorgullecía como un Dios en su fantasía, una imbecilidad infantil se apoderó de él. Como era previsible, dado el origen del mal, se contagió del espíritu del sistema: la abstracción. Se envolvió en generalizaciones. La igualdad universal, entre otras ideas extravagantes, ganó terreno [...]. Entretanto surgían vastas ciudades humeantes, innumerables. Las hojas verdes se arrugaron bajo el ardiente hálito de los hornos. La hermosa faz de la Naturaleza se contaminó como por una inmunda enfermedad. Y pienso [...] que quizá nuestro sentido de la exageración hubiera podido detenerse en este punto. Hoy es evidente, sin embargo, que habían urdido nuestra destrucción con la perversión del gusto, o mejor, con la ceguera por la que no lo cultivamos en nuestras escuelas. De hecho, en esta crisis sólo

2. Weil, *Cahiers, op. cit.*, vol. III, pág. 323.

el gusto, esa facultad a medio camino entre el intelecto puro y el sentido moral, que nunca hubiera tenido que descuidarse sin grave peligro, habría estado en condiciones de conducirnos de nuevo a la belleza, a la naturaleza, a la vida.»

También Chateaubriand había reparado en el nexo entre la decadencia del gusto y el derrumbe universal: «Desde que, en Atenas y Roma, dejó de creerse en nada, los talentos desaparecieron con los dioses, y las Musas abandonaron a la barbarie a quienes no tenían fe en ellas. En un siglo ilustrado, ya no se sabe hasta qué punto las buenas costumbres dependen del buen gusto, y éste de aquéllas. El mal gusto, cuando es incorregible, es una falsedad de juicio, una desviación de las ideas, y, como el espíritu actúa sobre el corazón, es difícil que los caminos del segundo sean rectos cuando los del primero no lo son. Quien ama la fealdad, en una época en que mil obras maestras pueden enseñar y enderezar su gusto, no está lejos de amar el vicio, y quien sea insensible a la belleza, pudiera muy bien no conocer la virtud».

EL TERCER DOGMA

Existe, en fin, un tercer dogma, el último precinto que asegura la prisión ideológica del hombre moderno. Frente a los obstáculos y cortapisas que impiden el acceso a los valores perennes, la reacción forzosa es: «¿Qué hay que hacer entonces?». El tercer dogma es el del activismo incesante y totalitario: nadie tiene derecho a ser si no se convierte, no ya en acción —algo ineluctable—, sino en esquema de acción. La pregunta: «¿Qué hacer?» excluye el fundamento mismo de toda posible respuesta concreta y fructífera, la idea de vocación, de lo único que cada uno debe y puede efectuar. Quien esté estrechamente encorsetado por las ilusiones modernas, puede hacer una cosa: disolverse en ellas, pero, justamente para impedirlo, el espíritu de la Modernidad formula la pregunta dilatoria y fatigosa: «¿Qué debemos hacer nosotros?», omitiendo precisar el sujeto mis-

mo del interrogativo. ¿Quién es ese *nosotros*, sino un *yo* sediento de poder y disfrazado de filantropía? Un yo que se proyecta en una figura colectiva, en una estatua simbólica tapada por la niebla, en una alegoría no se sabe si del municipio, de la nación o de la humanidad entera (representada por no se sabe cuál de sus órganos deliberadores). Sólo quien esté sediento de un poder desmesurado puede llegar a considerar un interrogativo tan vasto e inconsistente, y dedicarse a fantasías tan infinita y telescópicamente filantrópicas. «Filantropía telescópica» es una expresión de Charles Dickens, quien representó en *Casa desolada* la oblicua filantropía moderna en el personaje de una mujer cuyos hijos se crían como ratas de alcantarilla y cuya casa se va cayendo a pedazos mientras ella sólo piensa en escribir cartas a los periódicos y en fundar comités pro-Borrioboola-Gha. El hombre moderno se muestra preocupado por el telescopio: «¿Qué hacer en general?», cuando es ya milagroso que logre dar con una pizca de libertad. ¿Qué hacer? Respuestas a esta pregunta podrían llover de todos los dispensadores de recetas sociológicas, empleados de hecho o *in pectore* de la industria cultural, si bien no hay una sola de sus propuestas que no haya sido ponderada y considerada insuficiente. Toda posible utopía está ensayada: en el siglo XIX se fundaron en Estados Unidos ochenta colonias utopistas, y ni una sola de las teorías sociales imaginables quedó en el aire. Los resultados fueron grotescos.

Para reforzarlo, he aquí que el espíritu de la Modernidad proclama: «El hombre no puede salvarse a sí mismo si no salva a todos los demás». Cuando Mark Twain quiso representar en *La edad dorada* la figura de un bribón político, Dillworthy, el corruptor del Senado estadounidense, puso en sus labios la frase: «Dudo mucho que un cristiano pueda justificarse si trabaja sólo por su propia salvación sin contribuir a la salvación de sus semejantes».

LA LIBERACIÓN DE LOS TRES DOGMAS

Maldito el hombre que en el hombre pone su confianza.

Jer 17, 5

O quan contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit!

SÉNECA, *Naturales quaestiones*, I, *praefatio*, 5

Sí que hay una cosa ciertamente factible: renunciar a los tres dogmas y volver a las normas naturales, preservadas en todos los textos venerados hasta hace dos siglos. Sólo restableciendo el imperio en nuestro interior nos será permitido disponer de nuevo de aquel don concedido a los antiguos: un criterio. Claro está que carecían de garantías frente a todo mal (que sería la muerte), pero contaban, en cambio, con el conocimiento de lo que era el mal y el bien y, por ello, en circunstancias favorables, con la posibilidad de una vida equilibrada. En la antigüedad, el hombre no estaba necesariamente a merced de la estafa, la cual no constituía el principio de toda relación. En nuestra vida social, apenas hay trato alguno que escape a la sombra del fraude, a la sospecha, si no a la sustancia misma del engaño. La costumbre de imputar al sistema social todo fenómeno psíquico, estético o espiritual impide una genuina y plena relación con el individuo, impide establecer con él un compromiso en pro de la verdad; si aquél no es más que un producto de la sociedad, se le tratará como un devenir que precisa encauzarse, como alguien engañado por necesidad, pues su convicción de ser un individuo —o sea, un *ser* fundado en ciertos principios y, por consiguiente, autónomo, en cierta medida, respecto a las condiciones sociales en que vive y transcurre— es, para los modernos, una ilusión, y un iluso es una víctima propiciatoria. Aunque no todas las relaciones porten la huella de la superchería, la adulteración de las medidas hace objetivamente fraudulenta toda relación, incluso cuando no exista mala fe. Por lo demás, la cuestión de la mala fe es uno de los típicos problemas desorbitados por los modernos; hubo un tiempo, observaba Hegel, en que no se distinguía entre destino y responsabilidad individual, por lo que regía el precepto

religioso de no juzgar ni para bien ni para mal, lo que hace superflua la cuestión de la buena fe (en el entendimiento de que no juzgar no significa dejar de extraer consecuencias, ni lleva a abstenerse de odiar y execrar el mal y venerar el bien).

En tanto en cuanto se vende un cuadro moderno, o la entrada para un concierto moderno, o se divulga como retazo de la realidad una retransmisión televisiva, o se usa, en la vida política o en la filosofía, una jerga de disecadas metáforas, y en tanto en cuanto nos entregamos a una actividad social sin ímpetu natural, el fraude es intrínseco, como mínimo, hacia uno mismo.

Un ejemplo confirma la presencia tiránica de la estafa: a costa de renegar de toda metafísica, el hombre se ha vuelto tan débil que hoy casi nadie osa revelar una enfermedad mortal a quien la padece. Hace sólo unas décadas un sacerdote corriente prescribía que ésta fuera comunicada para que el enfermo pudiera prepararse con calma y, si era lo bastante fuerte, con alegría para la muerte. Semejante fragilidad general apela al engaño, cuando no lo impone, al igual que las depresiones atmosféricas traen consigo la tormenta. Pero, desde luego, la frase: «Hay que ofrecer una esperanza al hombre» (u «optimismo») se considera decente, si no encomiable.

En su obra *Caronte el cínico, o los contempladores* (cap. XV) Luciano de Samosata escribió este diálogo entre Hermes y Caronte: «Caronte: "Veo una gran muchedumbre, una vida de agitadísimos movimientos, ciudades parecidas a colmenas, donde cada cual tiene su aguijón y aguijonea al prójimo: algunos, como avispas, roban y atormentan a los más débiles. Pero ¿qué es ese enjambre que secretamente los rodea?". Hermes: "Está formado por la Esperanza, el Temor, la Demencia, la Lujuria, la Avaricia, la Cólera, el Odio, etcétera; por debajo está la Locura, que vive entre los hombres y tiene derecho de ciudadanía y que está acompañada por el Odio, la Cólera, los Celos, la Ignorancia, la Duda, la Codicia; por encima dan vueltas Temor y Esperanza; el uno, planeando de cuando en cuando, asusta a los hombres y les hace temblar; la otra, suspendida sobre sus cabezas, se retira cuando ellos creen alcanzar el bien prometido, de-

jándolos con la boca abierta como Tántalo, que vio el infierno engañado por las aguas"». De hecho, entre los griegos, la Esperanza se reputaba entre las mayores desdichas, enumerada entre los pecados capitales, como atestigua el *Timeo.* Los griegos narraban la historia de Pandora, enviada a la tierra por los dioses envidiosos, provista de una caja como dote nupcial; el sabio Prometeo no la quiso, pero el estólido Epimeteo la aceptó y abrió la caja, de la que escaparon todas las calamidades que han afligido desde entonces al hombre. Una vez esparcidas por el aire, ¿quién puede detenerlas? Inaprensibles e invencibles como son, se desencadenarán toda suerte de enfermedades, corrupciones y desgracias. Sin embargo, añade el mito, uno de los males permaneció en el fondo de la caja: la esperanza, que depende del hombre, quien, si es prudente, la mantendrá encerrada allí dentro, inofensiva, evitando dejarse contagiar por ella. En cuanto a los antiguos hebreos, su lengua disponía de un vocablo que significaba a un tiempo esperanza y desengaño, y que san Jerónimo tradujo de manera genial como *illusio*.

De hecho, la esperanza no es la conjetura razonada para un buen desenlace, elemento necesario de toda decisión sensata, de la que sólo puede prescindirse cuando estamos absolutamente obligados a acometer determinado acto, sea cual fuere el resultado previsible. Por el contrario, en la esperanza existe siempre cierto temor oculto que procura reconvertirse en valor, una angustia que intenta aplacarse mediante exhortaciones retóricas. Hay también en ella un fiarse, una confianza otorgada sin un examen demasiado estricto de los motivos racionales de credibilidad, un retorno a la sujeción infantil a la omnisciencia paterna, dispensadora de seguridad, puerto de toda angustia. Quien espera, silba en el vacío invocando a los padres: se espera siempre por desesperación.

Como todo vicio, basta volverla del revés para que la esperanza se convierta en virtud; como la avaricia, que se torna freno a desgastarse en fines que no atañen a la propia perfección, y como la ira, que se vuelve primordialmente contra la propia disipación, también la esperanza, ese alimento de la gente tímida y pueril, se transforma en

una virtud austera y encantadora al convertirse en expectativa confiada en lograr la paz de los sentimientos y la plenitud del intelecto, es decir, la beatitud. Entonces se justifica su componente de temor contrariado, de angustia reprimida, porque nadie puede presumir de que merece la beatitud y porque, si no se empieza a configurar la imagen de ésta en el ánimo mediante la esperanza, ésta quizá no se alcance jamás. Anhelar con fuerza un bien semejante es comenzar ya a disfrutarlo, y es un pecado imperdonable la desesperación por no alcanzarlo jamás.

Pero este significado de la esperanza no es el que está en vigor. Al usar el vocablo, todos piensan en el estúpido y ansioso consuelo que se nos ofrece ante cosas sustraídas por completo al efecto de la esperanza o la desesperación, tales como la prosperidad comercial, la buena salud o el progreso de la humanidad. Este antiguo vicio se recomienda hoy día como si fuese una medicina; su precio es, en realidad, inestimable, si no para todo el mundo, al menos para quienes, manipulando a las masas, tienen como profesión el engaño.

Ante cualquier incertidumbre interior que lo ponga ante una dificultad moral, el hombre completamente adulto y viril se repite la antigua frase: «No es necesario esperar para emprender algo, ni tener éxito para perseverar»; y, en cuanto a los asuntos corrientes, los despacha sin recurrir a la esperanza ni dejarse abatir por la desesperación, guardando la prudencia normal, el cálculo de las ventajas y los inconvenientes, y la reflexión más sensata. Los temperamentos vacilantes, infantiles o afeminados no pueden prescindir de la esperanza, piden que se les tranquilice y hacen suyo el ignominioso dicho de que el mayor pecado sería el pesimismo. Como niños en lugares oscuros y desconocidos, quieren sentir una mano firme y decidida en torno a ellos, una voz vibrante que los anime, y no dejarán de encontrar un padre que los contente: el estafador.

La esperanza ha sido, desde siempre, la materia prima del estafador. Pero antaño movía a la hilaridad, y la gran alegría de vivir que discurre por las páginas de Boccaccio se nutre del divertido desprecio por el hombre cargado de esperanzas, destinado al engaño. Si Ca-

landrino está dispuesto a poner esperanza en todas las cosas que Buffalmacco le lleva a imaginar, si está tan sediento de consuelo y promesas, de garantías sin aval, de préstamos sin prenda, la estafa en perjuicio propio se trueca casi en un acto de justicia; Buffalmacco es el vengador de la naturaleza ofendida, que no tolera ver a un hombre de la edad de Calandrino comportándose como un zagal esperanzado.

Nuestra época se congrega por entero bajo el estandarte de la Estafa, y apenas un solo hecho se hurta al dominio de esa divinidad que se enseñorea de cuanto fue patrimonio, en la antigüedad, de los dioses de la ciudad o de la tribu. No hay venta de arte antiartístico que no sea intrínsecamente un engaño, ni la buena fe del vendedor es un sentimiento que deba interesar; además de estar prohibido en los Evangelios, juzgar su alma es una operación superflua. Apenas si hay operación política que, en un régimen de masas, no sea fraudulenta, pues los partidos no exponen programas precisos, sino consignas sentimentales. No por casualidad se efectúa tanta propaganda de la esperanza o se exhorta con tanta insistencia a escritores y filósofos a infundirla en los pobres corazones temerosos: si llegara a faltar, se derrumbaría la cadena de estafas actualmente institucionalizadas. ¿Quién soportaría sufrir las penas de la organización totalitaria si no esperara obtener de ella el paraíso en la Tierra, quién se avendría a sufrir el arte contemporáneo si no esperara que la modernidad fuere algo humanamente necesario, propicio, semejante al que complació, como arte clásico, gótico o renacentista, a sus antepasados?

Quizá, sin embargo, una parte de la humanidad esté predestinada a una infancia perpetua, y arrebatarle la esperanza sería imposible, bramaría de desesperación si no sintiera cómo su explotador le da golpecitos en la espalda y le dice que espere; sin él, se desharía en llanto, sobrecogida de miedo y extravío.

Por otra parte, hoy en día ni siquiera se exige una esperanza detallada, no hace falta un retrato preciso del país de Cucaña, ni mucho menos se requieren apocalipsis anabaptistas; basta un susurro,

un silbido, un chistar, como el que dirigimos a las gallinas, y ya la tenemos satisfecha: «El progreso, la ciencia, la humanidad, la evolución, el punto Omega».

Toda pedagogía moderna está bajo la égida de la Estafa.

Antiguamente se amenazaba con los peores desastres a un jovenzuelo que frecuentase malas compañías y devaneos lujuriosos o que contrajese préstamos a usura. Hoy, en cambio, se atemoriza con espantajos harto curiosos, ordenándoles que no se encierren en «torres de marfil», que no se entreguen a la literatura (antaño sólo considerada inferior a la poesía pura), que eviten la retórica (antaño materia de estudio, merced a la cual se aprendía a castigar, si se quería, el énfasis inadecuado o incongruente); pero, sobre todo, se les inculca el horror por el estadio supremo: la contemplación. Delirio casi incurable, ha penetrado ya en todas las mentes no aptas para la libertad interior.

Esta omnipresente estafa no se comprende, sin embargo, a no ser que la interpretemos correctamente, como una especie de brujería, en sentido técnico. Engaño viene de *gannire*, el estrépito embrujador, espantoso, de las bestias feroces, o de la trompa encorvada (*tromper*), o es, también, la magia que doma (en rumano, estafar se dice tanto *insela*, «ensillar», como *amagi*, «hacer magia»). Si atendemos al sánscrito *māyā* (en ruso, *maniti*, «engañar», procede de la misma raíz), es exactamente la sustancia misma de las apariencias del mundo cuando se hallan separadas del ser, de la contemplación de lo divino; la antigua sabiduría, inscrita en el lenguaje, advertía: si os separáis de la contemplación, ya no tendréis defensa frente al fraude, pues el propio mundo es, en sí mismo y por sí mismo, engaño.

LA VUELTA A LA CONTEMPLACIÓN

Y, sin embargo, los criterios perennes siguen sólidos, están a nuestra disposición: basta con revivirlos para que vuelvan a irradiar sus gratos beneficios; basta con supeditarlos a su máximo valor, fin

en sí mismo, a cuyo servicio debieran estar todas las cosas, la quietud contemplativa. Hasta los umbrales del mundo moderno, todo, de los negocios a las artes, cobraba sentido en la medida en que propiciara ese estado de atención hacia lo permanente que hay en lo real.

Las páginas de la *Ética Nicomáquea* (1177 a-b) de Aristóteles, confirmadas por Cristo, que antepuso, como única cosa necesaria, la contemplación de María a la obra de Marta, fueron el fundamento de todo el pensamiento de Occidente: «Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre [...] Y esta actividad es contemplativa [...]

»Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría [...]

»El sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo [...] Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma.

»Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas materias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto [...] También es penosa la actividad del político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política»:[3] (aspira) a la posibilidad de contemplar, sin la que no se ejerce política, sino que se es ejercido por la política.

3. Aristóteles, *L'etica nicomachea*, Florencia, La Nuova Italia, 1932, págs. 127-129 (trad. cast.: *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2000).

La contemplación «sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano que su actividad supera todas las otras virtudes [...]. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y esforzarnos al máximo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad».

Las palabras de Aristóteles permanecieron durante siglos como una sólida roca en el centro de todo pensamiento y, gracias a ellas, el hombre volvía a encontrar su centro de gravedad, la orientación natural, ya que, semejante a una carpa, se desarrolla cuando en el centro del estanque hay una piedra en torno a la cual dar vueltas, y se encuentra desvalida en un espacio de agua sin puntos de referencia; hasta a ciertos menores del Renacimiento se les repetía alegremente el pensamiento que, pese a su reiteración, nunca aburre:

> Luz no es, si no llega de la serenidad
> que no se turba nunca; es, en cambio, tiniebla
> o sombra de la carne, o su veneno.[4]

Quietud, contemplación, alegría, cielo, están ligados a un único nudo en el sistema de intuiciones sagradas que rige nuestras lenguas. *Ram-* en sánscrito es alegrarse, *aram-*, disfrutar y, por tanto, serenarse; la misma raíz tiene el griego *eremos,* desierto, de donde vienen *eremita, ermita, ermitaño, yermo.*

El gótico *autja,* «felicidad», corresponde a la quietud contemplativa de los latinos, el *otium.*

4. Dante, *Paraíso,* XIX, 64-66.

Quietud y tran*qui*lidad están en correspondencia con el avéstico *šyata,* «felicidad» (la *q* latina corresponde a la sibilante). El galés *llonyd* significa «quieto», y *llon,* «alegre». Y «contento»,* ¿no equivale a «contenido»?

El objetivo de los ritos es infundir quietud; «eucaristía» se dice, en inglés, *housl,* y, en gótico, «sacrificio» es *hunsl;* su equivalente protoeslavo (la aspirada germánica corresponde a la sibilante) es *sviat,* «santo», ligado al sánscrito *śānta,* «tranquilo».

¿Quién es el guardián totémico de los pacíficos? *Ovicula,* «ovejita», llamaban los romanos a quien tenía maneras compasivas, como Fabio Cunctator («el Contemporizador»), develador de las decisiones de Aníbal. Pero la oveja es hija del carnero, que en las mitologías desencadena el trueno con el choque de sus cuernos, es el cielo alto, lluvioso (*ur*), envolvente (*vṛ-*): Varuna, Urano; en sánscrito, el cordero lanudo se llama *urana.* Los cristianos se denominaron corderos y estirpe celestial; cabales e inmemoriales metáforas. En la mística hindú de los sonidos *ram-* es la sílaba seminal de fuego (*agni*), cuyo vehículo (o animal emblemático) es el carnero. Agni, el dios-fuego de la India, deriva de una raíz distinta de la del *agnus* latino, pero en las mentes estaba implantada una relación entre el fuego del ara y el cordero, que, en los sacrificios solemnes romanos (*suovetaurilia*: *sus-ovis-taurus*), representa, junto al cerdo terrestre y el toro atmosférico, el cielo más elevado, de puro fuego resplandeciente; junto al mundo productivo y el guerrero, la esfera sacerdotal y contemplativa (así, al menos, lo considera Benveniste).

El *Agnus Dei* cristiano tiene las mismas funciones purificadoras que Agni, es la semilla de lo sereno que nunca se turba. No se piense tampoco en una naturaleza débil: de la oveja han sido extraídas las cualidades celestes, y también podía servir como emblema, en Grecia, de las iniciaciones solares y guerreras.

* En latín *contentus* significa, también, «limitado». (*N. del t.*)

El ignominioso vilipendio de la contemplación fue inaugurado, en el Renacimiento, en una página de Coluccio Salutati, hipócrita y pérfida premisa de futuras persecuciones: «No creáis que huir de la gente, evitar la visión de las cosas bellas, encerrarse en un claustro o retirarse a una ermita, constituyen el camino de perfección». La lista formada por Salutati es engañosa: cuando el ascetismo florecía, se edificaron catedrales y cartujas, y se forjaron objetos de culto perfectos. Y él añade: «Está dentro de ti lo que, por obra tuya, adquiere título de perfección», como si cupiesen dudas acerca de ello; pero ¿quién puede prescindir de la mediación de los gestos, de patentes decisiones que simbolizan y exteriorizan lo que es interior? Cierto es, asimismo, que, al volverse el hombre hacia los placeres interiores, se aislará cuanto pueda sin acarrear más preocupaciones que las inevitables, dejando de ser un hazmerreír.

Coluccio cita a los patriarcas cargados de rebaños y de hijos para contraponerlos a los eremitas cristianos, y añade: «Huyendo del mundo puedes caer desde lo alto del cielo, mientras que yo, permaneciendo en el mundo, podré elevar mi corazón al cielo. Si provees y sirves a la familia, a tus hijos, al prójimo, a tu Estado que todo lo abarca, pensando en ellos no podrás dejar de elevar tu corazón al cielo y agradar a Dios. Antes bien, quizás ocupándote en ello agrades más, pues no querrás hallar la serenidad en Dios, sino con Él, a quien son caras ya sea las cosas necesarias a la familia, ya las que son caras a los amigos; ya las beneficiosas para el Estado, te juntarás y obrarás de acuerdo con quien te ha otorgado el poder [...] ¿Y alguno se habrá perdido hasta tal punto en la contemplación, tan absorto en Dios, que no se conmueva ante las calamidades del prójimo, que no se duela ante la ruina de la patria? Quien fuese verdaderamente así, y así se mostrara en la vida social, no sería un hombre, sino un tronco, una madera inútil, una roca pétrea, un canto durísimo, y no podría ser imitador de Cristo, mediador entre Dios y los hombres y ápice de perfección [...] Si estás firme en Cristo, no puedes pensar en la soledad».

Toda la hipocresía de los siglos venideros se resume en esta página del primer Tartufo filantrópico, incluido el recurso a la casuís-

tica lacrimógena, la pecaminosa apelación a los sentimientos virtuosos; el caso de quien no se duela ante las ruinas cívicas por estar absorto en Dios es, ciertamente, singular, pero ¿a santo de qué reprensible? (Nadie ha modificado jamás un hecho doliéndose y conmoviéndose, desplazamientos un tanto inútiles, y tenidos por tales hasta la llegada de los supersticiosos tiempos modernos.) «Tronco» o «roca» siempre fueron sinónimos de quien había alcanzado la perfección interior y rechazado el conformarse a su siglo.

Imaginándola a la manera de Coluccio Salutati, se altera la relación entre el individuo y la colectividad, que tiene sentido si sus términos son dos cualidades, no cuando a una cualidad individual se opone una cualidad social. El todo incluye la parte, pero la sociedad incluye al individuo sólo pactando que ambos aspiren al mismo fin.

Salutati sacude el eje sobre el que había girado el pensamiento humano hasta los umbrales del mundo moderno; la falsa moneda, acuñada por Salutati, ha echado a la buena.

Ya en el siglo XVIII, el odio hacia la contemplación domina descaradamente los ánimos; Muratori sostiene que «la poesía está sujeta a la política», Genovesi pretende que las letras sean sometidas «a las necesidades humanas». Desde entonces, el odio se convierte en un hábito institucional, con todos y cualquier pretexto político o humanitario.

Llega incluso a suceder —no se sabe (y poco importa saberlo) si por locura o por cálculo— que la proclama suprema de la contemplación, el sermón de la montaña o de las bienaventuranzas, se haga pasar por un mitin, aunque los mansos de los que habla sean, precisamente, los contemplativos, los perfectos, quienes en el *De sermone Domini in monte* (I, 2, 9 y I, 5, 13) de San Agustín, *fiunt Regnum Dei*, se convierten en regiones del reino de Dios, exentos de turbación (*in pace perfectio est ubi nihil repugnat*), que pueden ofrecer su alma en sujeción a la mente por cuanto su mente obedece, a su vez, al intelecto activo (*neque enim imperare inferioribus potest, nisi superiori se subjiciat*). El príncipe de este mundo, Satanás, persigue a los vástagos de este Reino, por cuya razón los perseguidos y los po-

bres (por espíritu propio o bien por expreso deseo), que lloran en contacto con el mundo, son benditos del cielo (*magna merces in coelis est, quae sentitur in corde patientium*), es decir, en el culmen de su espíritu.

Crudelis Herodes, Deum
regem venire quid times?
Non eripit mortalia
Qui regna dat coelestia.[5]

Los sentimientos del hombre moderno se presentan fabricados, no han crecido como una flor en lo alto de un tallo, sino que se disparan como muelles de un engranaje al toque de un amo invisible.

Quien esté completamente inmerso en su propio tiempo ha perdido incluso el recuerdo de la diferencia entre espontaneidad y coacción sentimental al punto de ignorar cómo se distinguen las necesidades reales de las falsas, cuando no confunde esa diferencia con la que hay entre el mínimo que se necesita para la subsistencia material y el lujo. Ello no es de extrañar, si pensamos que la separación entre lo espontáneo y lo artificioso debe referirse a metáforas y enunciados que han sido reprimidos o abandonados. Así, para decidir acerca de lo genuino de una necesidad corporal, basta con preguntarse: «¿Qué bien se deriva de ella para la tranquilidad del alma?», y para discernir en el alma los sentimientos límpidos de los turbios: «¿Qué ventaja obtiene el espíritu contemplativo?».

¿Por qué resultan intolerables estas preguntas a una mente moderna?

En primer lugar, a causa de lo desacostumbrado de los términos «alma» y «espíritu», que, al usarlos, provocan dos reacciones igualmente insensatas. A algunos les parecen corteses apelaciones a buenos sentimientos genéricos, y entonces se toma el *alma* o el *corazón* por un semillero de zalamerías, por el reino de lo vago, de lo antiin-

5. Sedulio, *Hymnus in Epiphania Domini.*

telectual, de lo confuso e infantil, y el *espíritu* por una especie de aptitud para la elocuencia engallada. Por esa razón, quienes cultivan los ternurismos aprobarán los mencionados términos sin entender por ello su sentido exacto, mientras que los que rinden culto a la brutalidad los escarnecerán y, al hablar de sentimientos, o de instintos, o de movimientos del espíritu, usarán una jerga preñada de neologismos que, pensándolo bien, son metáforas bastante menos exactas que las antiguas: dirán «campo de pulsiones instintivas» o «estructuras del superyó», monstruos filológicos que se cree que conciernen a la realidad porque comparan la psique humana con un ingenio mecánico o electrónico, con una turbina o un sistema hidráulico, donde se producirían impulsos, contraimpulsos y equilibrios. Las antiguas metáforas —alma, espíritu, mente— son, verdaderamente, las únicas exactas; *ánima* indica la parte sensitiva donde nacen odio y amor, fantasía y pasión; *espíritu* delimita la parte que recoge los nexos intelectuales y simbólicos entre las realidades; por último, la *mente* designa al hombre en cuanto capaz de reflexión metafísica, capaz de discurrir.[6] Abandonada a sí misma, el alma está expuesta a la turbación y a todas las sugestiones, pero se torna capaz de pureza y paz cuando se ve sometida al espíritu y éste se vale de la mente. Para el hombre moderno, estas relaciones jerárquicas entre las partes de sí mismo resultan incomprensibles porque su alma está reducida a un lugar donde se desencadenan procesos psíquicos completamente artificiosos, alienada a los poderes sociales que lo rodean; cree poder actuar sobre el alma, sobre el ánimo, gracias a medios mecánicos o excitantes o depresores, merced a encuentros autoritarios o seductores, pero no concibe que se ejerza sobre aquélla una autoridad intelectual; por el contrario, frente a las órdenes espirituales, es un puntilloso Calibán en presencia de Próspero. En cuanto al espíritu y a la mente, están en él, y para él, desprovistos de todo poder autónomo, reducidos a su aspecto meramente técnico, medios con que realizar

6. Sobre este tema, a propósito de toda tradición, el volumen *Le potenze dell'anima*, Milán, Bompiani, 1968.

las operaciones impuestas por la colectividad y, por otra parte, receptáculos de meras opiniones subjetivas. El hombre moderno ignora las intuiciones intelectuales, la espontaneidad sentimental, la naturaleza de las necesidades, es decir, no tiene espíritu, y su alma no es libre.

Cree que la espontaneidad es una especie de erupción de magma del subconsciente, una disipación, que la intuición intelectual es una actividad irracional, un arbitrio subjetivo. Por este motivo ignora la felicidad sólida, que procede de saber poner en su justa relación las distintas partes que forman el hombre. Ante todo, el alma y el ánimo deben subordinarse al espíritu y, por ello, los sentimientos ya no son reprimidos, sino que se orientan en la dirección correcta: el odio y el desprecio hacia la vida mundana y el pecado, el amor y el respeto hacia aquello que los trasciende. Hoy día, cuando no nos abandonamos a la pura reacción mecánica, se toma la bondad por una completa extinción del odio y del desprecio, propósito imposible, y que, en caso de intentarse, conduce al sentimentalismo, a la frígida y lacrimógena filantropía.

La contemplación es, en primer lugar, el movimiento por el que nos libramos de la preocupación por lo contingente, de las pasiones e intereses, sean individuales o colectivos. En la contemplación dejamos de decir «yo» o «nosotros» y, por ende, se observa en todo lo que nos rodea la distinción fundamental entre los aspectos pasajeros y los inmutables, y nos apercibimos de que, en la medida en que el ser se afianza, se aplacan las pasiones, se disfruta de una perfecta indiferencia.

Se identifican, entonces, lo eterno y la quietud, se afirma que aquél se refleja en el hombre a través de ésta. Se aprende, así, a subordinar jerárquicamente lo transitorio a lo eterno, instituyéndose como valor supremo, internamente, la propia quietud, indiferencia, soberanía, elevándose sobre las pasiones desordenadas, por filantrópicas que sean o se pretendan. Manzoni escribió: «Pero se objeta: si se quisiera vivir conforme a estos principios, ¿que podría hacerse en todo caso? ¡Ah! Estos principios no se siguen, pero, entretanto, ¿qué

se hace? Pero ¿consiguen los hombres, entretanto, el fin que se proponen? [...] Tampoco se diga: "Imaginar una multitud de hombres que siga fielmente esta regla es un sueño". Quizá sea así, pero confiésese que este reproche no se compadece con el otro, porque la doctrina o es eficaz, y obrará efectos conformes a su espíritu, o no lo es, y entonces, ¿cómo se la acusa de hacer a los hombres siervos?». Tal estado de contemplación es común no sólo a los hombres de excelsas disposiciones místicas o, bajando de nivel, artísticas; por el contrario, la contemplación es conocida a cualquiera que encierre dentro de sí un núcleo de quietud y de espontaneidad espiritual. En cierto sentido, constituye un privilegio. Pero ¿qué tiene que ver con las circunstancias más o menos favorables en que la sociedad coloque a un hombre, si es tan vasto el número de contemplativos que han vivido en la pobreza por propia decisión? La contemplación no tiene —casi da vergüenza escribirlo— relación con las informaciones culturales: el número de contemplativos ignorantes es grande. Tampoco significa que se esté inactivo: Mahoma supo fundar la máxima potencia del mundo medieval no *a pesar de*, sino *porque* subió al tercer cielo; Santa Teresa de Jesús fue una mujer de negocios de las más sagaces de España, y así sucesivamente, los ejemplos desmienten el embuste que declararía inepto o débil al artista o al santo, y en general al hombre no ligado a la servidumbre cotidiana, de la que sabe zafarse y abstraerse. A la inversa, es cierto que el hábito contemplativo es la única cárcel de la espontaneidad y de la habilidad para la acción; san Francisco de Sales escribía en sus *Entretiens* que raramente un alma triste llega a actuar con prontitud o diligencia.

La mentalidad moderna gusta confundir a menudo la contemplación con un estado de simple moralidad o de fervor filantrópico, órdenes de la realidad completamente distintos; aunque sea cierto que el contemplativo se revela a través de una vida subordinada a las normas del derecho natural, también se muestra inconfundible con el hombre corriente, éste atemorizado por la moral social o atareado en obras de filantropía. El criterio de acción del contemplativo es distinto al del hombre moralizante o «altruista», como suele denomi-

narse bárbaramente, con un término no por casualidad muy moderno, a quien pecaminosamente se ensaña consigo mismo (de hecho, en las relaciones con el prójimo, no es posible más que martirizarse cuando la acción no es consecuencia —sombra— de la contemplación). San Agustín observaba en su Homilía sobre el capítulo décimoquinto de san Juan (LXXVII, 1): ¿quién (espontáneamente) se abstiene de lo que lo desfigura, si no ama lo que lo hace honesto? ¿Quién es longánimo en las buenas obras, si no arde de amor? ¿Quién es provechosamente manso, si no está moderado por el amor? Por último, y sobre todo, ¿quién goza verdaderamente, si no ama el bien que le concede el gozar? Y, ¿qué es el bien, sino el objeto de la contemplación del espíritu? Así, de eslabón en eslabón de la cadena racional, se llega al principio de toda acción digna de amor, la precedente y subsiguiente contemplación: *Quis autem bene gaudet qui bonum non diligit unde gaudet?* [...] *«Fructus» inquit «spiritus caritas est».*

Desde el momento en que se niega la contemplación como valor máximo, como lo único necesario, queda como principio de orden de la existencia el moralismo, que, separado de la contemplación, no es más que la cristalización de la violencia social. Las distintas normas no tienen sentido y razón en sí mismas, y prueba de ello es que varían en el tiempo y en el espacio, que la poligamia es lícita o reprensible según la latitud o que los sacrificios son honorables o repugnantes según la época.

Una vez cumplida la orden contenida en un precepto moral, ¿qué ganancia se derivará de ello? Si se trata de un beneficio económico o una consideración social, resulta patente que el precepto es exterior y humillante; si el provecho es, por el contrario, una satisfacción interior, un complacerse en el acto ejecutado u omitido, se seguirá de ello una corrupción psicológica, un desdoblamiento hipócrita, una idolatría hacia la propia imagen. La satisfacción de haber cumplido con el propio deber es un movimiento muy repugnante; todas las imprecaciones de Cristo van dirigidas no tanto a los pecadores cuanto a los complacientes. Schuon observó: «En nuestras bue-

nas obras y en nuestras virtudes hay un veneno que sólo es eliminado por la convicción de que Dios no las necesita en absoluto, y que deben ser gratuitas como las flores del campo». Las normas morales tienen sentido en la medida en que se justifiquen ante un tribunal superior, en que reconozcan la quietud, de modo que se resuelvan, correctamente entendidas, en consejos, en verificaciones de equilibrios psíquicos: «Si evitas esta acción, no serás perturbado» es la forma justa de la norma moral; la apódosis varía según épocas, lugares y vocaciones, el contenido es siempre relativo, mientras que el criterio de la contemplación se mantiene como eje inmutable que no puede vacilar: absoluto.

Un fruto macado del árbol, corrompido y hediondo, es el sentimiento socialmente más recomendado en la actualidad, y se le conoce por el nombre impropio de piedad (o caridad); entendámonos, nada que ver con las antiguas virtudes cristianas sinónimas, pues carece de toda intención divina, está velado de melancólica docilidad y de anhelante sociabilidad. La piedad de los antiguos —la de Eneas, el piadoso por antonomasia— era, además, confiarse a los signos del destino por el que se abandonaban con presteza los disipadores ternurismos, las vinculaciones más profundamente humanas; llaman los dioses, los oráculos han suscitado una respuesta en el espíritu, una coincidencia ha desvelado cómo ha sido acogida una plegaria, y he aquí que, de pronto, todo afecto apacible es expulsado del alma. La piedad de los modernos es, contrariamente, la excusa para todo vicio. En una novela de Graham Greene, *El revés de la trama*, el protagonista, Scobie, es el prototipo de hombre «humanísimo», que fornica, se aflige y no cesa de corromperse sólo por piedad. Este debilitamiento puede asociarse a cualquier horror; al describir al Robespierre retratado por David, Michelet ya observa esa posibilidad de monstruosas amalgamas: *L'impression toutefois, qu'on ne s'y trompe pas, n'est point de haine; ce qu'on éprouve, c'est une pitié douloureuse, mêlée de terreur.*

He aquí, invertida, la perfecta formulación de la regla del contemplativo, que excluye toda adulteración de la caridad, toda conmi-

seración humanitaria, la propuesta de una (entre las escasas) santa de nuestro tiempo, la madre Francesca Cabrini: «Todas las criaturas animadas e inanimadas deben servirme para mejor servir a Dios. Las usaré, pues, o las abandonaré, según vea que puedan servirme o impedir el servicio de Dios, mi santificación».

La contemplación es el valor supremo; por ello, quien la conoce, posee finalmente el criterio para valorar cuanto se presente ante él, saber si sirve o impide la contemplación misma. Cada persona que traiga ante nosotros el azar, cada empleo, cada empeño, valen en la medida en que toleren la comparación. Quien haya comprendido este simple núcleo de la existencia feliz, no preguntará más, como si fuese un rey del universo: «¿Qué debemos hacer?», porque hasta su vocación tendrá un perfil neto a la luz contemplativa, le hablará en el silencio de la meditación.

Y es precisamente por haber perdido esa fuente de distinción entre el mal y el bien, superior a cualquier norma moral o civil o política, e irreconciliable con una administración puramente económica de los propios intereses, por lo que el hombre moderno anda extraviado y es influenciable, servil y persecutorio al mismo tiempo. Pide una guía a la sociedad, pero únicamente recibirá de ella órdenes interesadas y engaños. Se dirigirá a instituciones, a sectas, a comunidades secularizadas y vulgarizadas, a partidos, y únicamente recibirá de ellos invitaciones al servilismo y al activismo. Si consulta, después, consigo mismo, únicamente descubrirá un serpentear de instintos confusos y de fantasías. De hecho, el antiguo precepto: «Haz lo que te diga el corazón» era entendido como: «Aplaca toda pasión y, en la indiferencia, el corazón, es decir, el intelecto puro, hablará». Con el Romanticismo, el corazón se convirtió en el lugar de las fantasías, de los melindres, de las apasionadas vilezas. Por otra parte, hacerse de nuevo con este bien supremo y simple es empresa terriblemente ardua, pues la sociedad moderna trata de impedir con todas sus fuerzas que se vuelva a dar con la piedra preciosa, la perla, la flor, la llave, la estrella, la barca, como ha sido designado progresivamente este supremo criterio. Hubo un tiempo en que con fre-

cuencia le era otorgado al hombre hallar con facilidad ese hilo, esa vía de salida del laberinto. Sólo en nuestra época ha sido sepultado bajo el vilipendio, calumniado como evasión de los deberes, cuando es la liberación de las servidumbres interiores, como sueño incapaz de luchar, cuando es destrucción de todo desvarío soñante, germen de las supremas construcciones.

Capítulo 4

Qué es la Tradición

Una definición

Tradición es aquello que se transmite, especialmente de progenie en progenie, que es como decir la raíz de casi todo estado o acto humano, estando más vivos los muertos que aquellos por los que circula la sangre de ellos, ilusos que pueden inventar fácilmente lo que es pura reviviscencia y crear discursos que conmueven con la apariencia de la novedad, en la medida en que está olvidada la voz arcaica que ya los pronunció en la antigüedad. Mas existen tradiciones de todo tipo, pues hasta una cuadrilla de malvados transmite al nuevo acólito las astucias, el santo y seña, las normas de reparto del botín, al igual que una escuela pictórica entrega a los aprendices los secretos de las veladuras, la composición de los pigmentos, las costumbres de fiestas y banquetes; por último, también el Estado transmite, de generación en generación, el culto a banderas, himnos e historias patrias, que aún son legendarias hoy en día en la misma medida en que se cree haberlas depurado con la crítica histórica.

Pero la tradición por excelencia, a la que conviene por exactitud, y no por retórica, la mayúscula, es la transmisión del objeto óptimo y máximo, el conocimiento del ser perfectísimo.

Ésta es la Tradición superior a cualquier otra por ser anterior en cuanto a lógica —implícita, mejor, en el instrumento mismo de cualquier transmisión, el lenguaje—. Cada sustantivo es el signo de una sustancia, que se aprehende en la medida en que actúe o simplemente se revele, en cuanto se haga verbo, de movimiento o de estado. Este último, *ser*, es la condición, por tanto el continente, de todos los contenidos lingüísticos. De los modos y de los tiempos de este verbo, el primero es el infinitivo: *ser* no es, no fue, no será, pues resulta superior a los límites del tiempo y del espacio. Así como toda figura perceptible implica el punto inextenso y todo número modifica en más o en menos la idea de la unidad, cada palabra particulariza el infinitivo *ser*. *Ser* es, en el lenguaje, lo que el punto en el espacio, la unidad entre los números; y el ser, en su perfección máxima, es el principio absoluto de toda contingencia; toda cosa perecedera se define por su grado de ser, es decir, de proximidad o lejanía respecto al ser perfectísimo. Así, toda figura en el espacio, toda *figura huius mundi*, tiene como causa última, principio de su ser relativo y transitorio, la idea del punto que no ocupa lugar; todo número y, por tanto, toda medida del tiempo, modifica en más o en menos la idea de la unidad; toda palabra refleja este orden reorientándose a una modalidad del infinitivo *ser*.

La Tradición es la transmisión de la idea del ser en su perfección máxima, por tanto, de una jerarquía entre los seres relativos e históricos fundada en su grado de distancia de aquel punto o unidad. Dicha jerarquía se transmite a veces no de hombre a hombre, sino desde lo alto; es una teofanía que se concreta en una serie de medios: sacramentos, símbolos, ritos, definiciones discursivas cuyo fin es desarrollar en el hombre aquella parte o facultad o potencia o vocacion, como quiera decirse, que pone en contacto con el máximo del ser que se le permita, situando en la cúspide de su constitución corporal o psíquica el espíritu o intuición intelectual. Dado que el máximo de ser es la unidad, la *imitación de Cristo* (I, 3) dice: «Quien lo encuentra todo en la unidad y lo ve todo en la unidad puede tener el corazón estable y vivir en paz con Dios».

Muchas tradiciones afirman agotar la Tradición. ¿Se compararían, pues, al número transfinito, que se define de modo que su mínima expresión contiene toda la serie de números finitos? O ¿no habría que decir que imaginar una elección entre Tradiciones es ya haber extraviado la encarnación predestinada de la Tradición? La idea del ser perfectísimo, ¿no implica la Revelación primigenia o primitiva, de la que emanan todas las tradiciones históricamente conocidas? ¿Y no proceden de aquí las coincidencias entre unas y otras, la recurrencia de los arquetipos tradicionales, de modo que los Patriarcas hablan del cristianismo precristiano y de la cristiandad como culminación de la revelación primitiva?

Si se define la Tradición como el conjunto de los actos por los que se transmiten los medios adecuados para propiciar la intuición del ser perfectísimo, tales como las Escrituras y comentarios, los ritos, las formas de oración y los preceptos morales (que purifican, si se cumplen, hasta posibilitar la oración), todas las tradiciones, sean del objeto que sean, se colocan, entonces, en la perspectiva de su medida eterna. Así, la simple tradición pictórica, que transcurre normalmente en una escuela o taller de arte, es parte íntima de la Tradición cuando sea sacra y canónica, como en el caso de la pintura de iconos; de este estado de adhesión de la tradición pictórica a la Tradición de la idea del ser perfectísimo se deriva, como desde lo alto de la rosa mística descendiendo hasta el pozo de Lucifer, la gama de escuelas pictóricas, antes elegantemente profanas y, por tanto, meramente miméticas de la bruta contingencia y, en fin, inertes y pueriles, imitadoras de un sentido pictórico extraviado. Puede suceder que un cierto tramo de historia, como el de Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días, ilustre, como una parábola, esta caída de la Tradición hasta una mera transmisión de puerilidades, cuyo grado de ser es mínimo. De igual manera, una comunidad cuyo fin es, en la medida siempre limitada de cualquier obra humana, el desarrollo entre sus miembros de la intuición del ser, puede degradarse hasta una sociedad cuyo fin sea extirpar (dentro de los límites posibles, sin anular por completo ese ser casi mínimo que es la existencia animal) el

recuerdo mismo de una medida intemporal de las cosas temporales. En el primer caso, la comunidad intenta imitar en la tierra la regularidad de los movimientos celestes, donde cada uno mira a las estrellas, forma una constelación, es decir, desarrolla en la ciudad, calcada incluso urbanísticamente del mapa de los cielos, una función análoga a la que cumple, en la economía cósmica, esta constelación o aquel planeta. De aquí el dicho de Cristo, que no se regocija en obrar milagros, sino en tener su nombre escrito en los cielos, o, en san Pablo, la tácita citación de Arato, aparte la alusión a la jerarquía estelar de santos recogida por Dante en el *Paraíso* (III, 88-90), donde el Sumo Bien está en todas partes aunque Su gracia no se derrame de cualquier manera. De aquí la oración de que se haga Su voluntad así en la tierra como en el cielo. Históricamente no es concebible una adecuación punto por punto entre el cielo y la tierra, pero tampoco es concebible una vida cualquiera que no forme opinión y que, por tanto, no remita a una idea, por imperfecta que sea, de la perfecta adecuación del cielo y de la tierra, cielo entendido como la imagen de una existencia lo más memorable posible del ser perfectísimo.

Al actuar en los límites de toda actuación, es decir, de toda forma, la Tradición debe impregnar muchas tradiciones menores, porque la intuición del ser se suscita a través de todo acto humano; al igual que las artes, los oficios pueden consagrarse: cada instrumento, cada gesto del artesano puede entenderse como símbolo de una etapa hacia la intuición del perfectísimo y, en las cofradías medievales, el trabajo se explotaba con ánimo de lucro espiritual y los objetivos económicos ocupaban un segundo plano en las más rectas intenciones de los cofrades. Todo acto humano es, en su forma óptima, un trámite de la Tradición: la matanza puede consagrarse en sacrificio, la guerra, en expiación ascética, la vida conyugal, en *communio in sacris*, la agricultura puede ser metáfora de siembra del Verbo o de la manifestación del ser perfectísimo en el corazón imperfecto del hombre, en su tierra más o menos fértil.

Quien pretenda encontrar toda la Tradición expresada en discursos escritos o hablados estará extrañamente amputado, alienado del

ser pleno: aquélla sólo empieza a brillar cuando el discurso es escuchado como un velo que cubre —y, por lo mismo, indica, sin duda—, pero ocultando. Toda actividad muda puede recubrir la intuición del ser y, tanto como el discurso filosófico puede hacerlo el baile, tal como fue descrito por el aparentemente incrédulo Luciano de Samosata en su memorable ensayo, y lo mismo cualquier sencillo gesto elocuente. Dogma y rito no viven escindidos, y mucho menos vive escindido de su unidad un discurso no sólo teológico, sino incluso únicamente filosófico. Y, más allá todavía de la unidad de rito y dogma, está el puro y silencioso acto de presencia del hombre en la idea del ser perfectísimo o en el ser perfectísimo sin más, acto de presencia sin letras, sin técnica, sin cultura, pues es superior a ellas y a sus fuentes.

Se dice muy a menudo, y de buen grado, que, hoy en día, el momento histórico prohíbe ese acto de presencia, y numerosas razones pueden ser ennoblecidas por la retórica para afirmarlo. Pero debemos poner en duda que, además de a menudo, se diga de buen grado. La voluntad de decirlo no es sino una manifestación del miedo a reconocer la existencia de una medida de los seres. En realidad, la Tradición garantiza que a todos les es dado cuanto necesitan para alcanzar el grado de ser que les corresponde, y si se sufre, de hecho, la inicua falta de medios de purificación comunitarios, ¿no es este dolor, quizás, un estímulo equivalente al goce mismo? Confundir el destino propio con el estado general de la sociedad es siempre un exceso de soberbia o de humillación hipócrita. La idea de una vida celestial es una semilla que, cultivada con suficiente deseo y regada con las lágrimas del arrepentimiento, crecerá transformando la tierra desolada en jardín, según la promesa repetida por cada tradición conforme a la Tradición.

La Tradición y el intelectual

Cuanto se ha venido diciendo es conforme, ciertamente, a la racionalidad más simple, podría ordenarse por teoremas y corolarios a

partir de los axiomas sin los que ningún discurso rige. Y no existe, en rigor, fuerza social que tenga motivos para temer un discurso como éste. Pese a lo cual, ello suscita ira y odio hasta provocar mentiras transparentes, como la acusación que se le hace de asfixiar el bienestar o la libertad o la fraternidad, como si la idea del ser perfectísimo no fuese la única garantía de que esos bienes menores ocupen su lugar justo y conveniente. Entre aquellos que más detestan este discurso, negándose a reconocerle al puro acto de presencia, más allá de toda cultura, la primacía sobre todos los actos, se encuentra una criatura híbrida, atemorizada, soberbia, quizá cercana a la extinción: el intelectual moderno, esa encarnación de lo pedante que carece de la seriedad de un trabajador honrado, pues le falta la pericia en las artes que le serían propias, a saber, la retórica y la gramática. El intelectual usurpa con instinto de payaso funciones de bardo, sacerdote o caudillo, o de cortesano o demagogo (Aristóteles advertía que cortesano y demagogo son la misma persona y personas análogas). ¿Qué es lo que vuelve tan soberbio al intelectual moderno?

La ilusión de tener una prerrogativa —a veces taimadamente escondida, mas siempre persistente— en la fibra más íntima de su corazón: la crítica, el ácido capaz de triturar la firme piedra de la Tradición. Ésta es la mayor mentira (máxima) de las que se nutre; de hecho, nunca obtendremos de él, indigno heredero del sagrado bufón arcaico, una crítica radical de la sociedad. Como el Tartufo de Molière, de grandes gestos hipócritas y palabras devotas para ocultar la corruptela interior, el intelectual moderno se finge crítico inflexible, el soldado de la «negación determinada» (usamos la jerga hegeliana de la que él hace gala), mientras que ¿existe criatura más engañadiza que él, víctima de sofismas, lo que aún sería disculpable, mas también de simples consignas que toma por decretos de la necesidad histórica, del progreso? ¿No se le ve colaborar, acaso, a su propia decapitación como girondino, a su propio fusilamiento como menchevique? ¿O no se le ve, sin más, ahíto de brutalidad sin la excusa siquiera de una furia animal, como instigador de exterminios en nombre de mal definidas utopías y de la constante Reforma? ¿No

ha caído, quizás, en la falsedad de una contraposición entre ley y libertad, forma y sustancia, individuo y colectividad? Pues ha hecho caso omiso de la lección más sencilla de la historia (aunque haga ostentación de venerarla como sustituto de la metafísica): no hay reforma que se resuelva en sí misma, ésta es siempre un grado en una gama de modificaciones que sólo puede ser juzgada por su fin último. El gobierno de la ciudad que no sepa atemperar el lujo y armonizar a las facciones merced a la fe supramundana está convocando, según Dante, al tirano, y éste, al instalarse, está llamando al invasor que le robará los dóciles súbditos. El rey y el clero luchando entre sí se despojan de su autoridad y liberan a los nobles de la fe jurada. Una aristocracia rebelde al rey está llamando de los talleres a una burguesía que la desautorice; una burguesía que destruya la idea legitimista y confisque el patrimonio eclesiástico está educando al cuarto Estado para derrocarla; y éste, carente de fe supramundana, está criando una nueva oligarquía o un quinto Estado de desarraigados utopistas que se precipitarán en un vértigo puramente suicida antes de entregarse a una señoría. ¿Cuándo han sabido ver los intelectuales unos nexos tan claros, por otra parte, para los sabios de la antigüedad? Siempre los ha hipnotizado, petrificando su pensamiento crítico, el presente y, en su trasfondo, en lugar del futuro implícito en él, han visto, delirando, la utopía —o nada en absoluto—. Voltaire no vio que sus gestos evocaban la guillotina; de todos los intelectuales del siglo XVIII francés, Sade es el único capaz de desear las conclusiones de las premisas ilustradas: en este contexto, sólo el destructor puro es lúcido y coherente. Edmund Burke fue de los pocos que expuso estas previsiones en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*: «En una comunidad, siempre tiene que haber cierta cantidad de poder, en manos de alguien, con un nombre u otro. Los sabios aplican los remedios a los vicios, no a los nombres; a las causas del mal, permanentes, no a los órganos, ocasionales, que les dan ser o a las formas transitorias con que aparecen [...] Raras veces dos épocas adoptan la misma moda para encontrar los pretextos y las modalidades del mal. ¡La perversidad es más ingeniosa que todo eso! Mientras

estáis hablando de moda, la moda ya ha pasado. El mismo vicio se encarna en un cuerpo nuevo [...] y su espíritu se renueva en sus órganos con la fresca gallardía de una presteza juvenil. Y así actúa y lleva a cabo sus devastaciones mientras vosotros ahorcáis el cadáver o demoléis el sepulcro. Os asustáis con espectros y apariciones, y mientras tanto vuestra casa está llena de ladrones. Así ocurre con los que, atendiendo sólo a la cáscara y a la corteza de la historia, creen combatir la intolerancia, la soberbia y la crueldad, mientras, bajo la apariencia de aborrecer los principios perversos de antiguas facciones, permiten los mismos vicios detestables y los alimentan en partidos distintos y quizá peores».

Así, cuando en la historia europea algunos han empezado a atacar el depósito de la tradición apostólica, siempre se ha puesto en marcha un proceso dinámico que debía acabar con la negación del propio depósito; muy raramente ha entendido el intelectual esta dinámica. En la Inglaterra de Eduardo VI o en la Francia de Luis XV, ¿quién entendió que las disputas sobre la misa (¿tenía el altar que estar de cara al ábside o al pueblo?, ¿había de llamarse ara o mesa?, ¿tenía que usarse una lengua sacra o una vulgar en su celebración?, ¿había que simplificar los gestos y los paramentos?) no importaban tanto por las respuestas que podía imponer el juego de las fuerzas políticas en la Inglaterra del siglo XVI o en la Francia de principios del siglo XVIII como porque inauguraba una dialéctica que no podía detenerse sino de forma precaria, artificiosa, intolerable para cualquier mente razonable, antes de la consiguiente y absoluta negación de la tradición a la que pertenecían aquellas costumbres rituales y sus implicaciones dogmáticas? Bastaba ahora con suscitar un ala radical que impeliese otras aversiones dejando que sus adversarios se reagrupasen y, merced a las disputas entre ambos, a continuación suscitar en todos los espíritus frágiles —es decir, la mayoría—, no ya el deseo de verdad, sino el de mediación y, una vez impuesta ésta, retomar el juego con un ala más radical aún, y así sucesivamente, hasta una conclusión radicalmente destructiva. Era fútil, y lo será en el curso de todas las reformas religiosas, juzgar lo bueno y lo malo de una so-

la jugada en esta serie forzada; lo que interesa es el fin, es decir, la finalidad del proceso.

El intelectual moderno no quiere o no sabe juzgar los objetivos que, de tanto en tanto, son inmanentes a las acciones históricas. Por eso no es apto para edificar, pero tampoco lo es, en la misma medida, para la crítica.

La Tradición y la crítica

Se entiende por crítica aquello que muestre la crisis evidente o latente, la posibilidad de desintegración de una persona o de una institución. También puede decirse que la crítica es el acto con que se desvela el exceso de distancia entre la causa final y la causa formal de un objeto.

Una nación que sea el resultado de las relaciones económicas entre sus miembros y finja perseguir un fin moral es un ejemplo de buen blanco para la crítica. En términos modernos —¡ah, cuánto más vagos que los aristotélicos!—, puede decirse que la crítica muestra la desviación entre la ideología y la realidad. Ahora bien, la cuestión importante no es qué es criticable, sino qué no es criticado, pues todos critican cuanto sea contrario a sus intereses, mientras que para la Tradición sólo es criticable todo lo contingente, es decir, todo cuanto pueda ser percibido. No existe un bien terrenal que la mente guiada por la Tradición no critique mostrándolo falaz, en devenir, embustero. La crítica, por tanto, es función de la Tradición. Cuanto más ligado se esté a la Tradición, mejor se critica; la capacidad de crítica universal es la prueba de la adhesión a la Tradición, la cual, para enseñar lo eterno, ha de mostrar que todo aquello que deviene no es. El primer paso hacia la Tradición es la crítica de las ideologías, es decir, de los prestigios, de las fantasiosas seducciones en que se envuelve el mundo sensible, el del individuo o el de la sociedad. *Non modo personis sed rebus ipsis persona demenda.* La Tradición es la única garantía de una continua disolución de cuanto en el hombre es

hipocresía y en la sociedad ideología, porque, situada fuera del juego de las fuerzas mundanas, no admite límites a su ejercicio, no se detiene como el revolucionario mundano ante los fetiches, no se abstiene de mostrar el ridículo de las utopías, de los sueños de un mundo donde el pecado haya desposado a la serenidad, donde el goce de los bienes permanezca intacto aunque se obtengan sin esfuerzo, donde la saciedad sea exorcizada y donde los instintos revelen recónditas armonías inmanentes en la medida en que nada los atempera. Estos espejismos son la culminación del ridículo y la negación de la razón, mas, ¿quién, de entre los intelectuales modernos, sabe criticarlos? Y, sobre todo, ¿quién sabe criticar lo que se funda en dichos espejismos?

Una crítica al servicio de cualquier bien mundano, aunque sea un mero sueño, siempre será tímida y manca respecto a la inspirada por la Tradición; el crítico radical es el santo.

Mas la Tradición, al tiempo que critica y destruye, también alaba y edifica, pues el semblante del Rigor es complementario en ella del semblante de la Clemencia. Todo lo pasajero es, ciertamente, un engaño, aunque en el contexto de las cosas adyacentes acerca o aleja de la intuición del ser perfectísimo, y en la medida en que apunta hacia ese ser, recoge un reflejo del mismo. Así, a la luz de la Tradición, nada es privilegiado respecto a la crítica, si bien nada carece de un valor relativo por mínimo que sea. La vía tradicional es, pues, salvaguarda y, a la vez, abjuración de la crítica; muestra la miseria y la precariedad en cualquier cosa, pero reconoce en ella, al mismo tiempo, un grado de ser: disuelve exaltando y exalta disolviendo.

Existe una filosofía moderna, propugnada por Hegel, pero tan antigua como la historia, que exalta una crítica que es un fin en sí misma y que utiliza la utopía como medicina para reanimar su propia e incesante destrucción o «negación determinada de todas las cosas existentes». Toda petrificación —es decir, forma bien formada— se disuelve mediante el furor intelectual o el sarcasmo; esta titánica fluidificación exalta y se exalta, aunque reconociéndole una sustancia enfermiza. Citando a Hegel, se afirma que el hombre es la enfer-

medad del animal, que cuanto más humano se es (seguimos citando a Hegel), más alejado se está del «estúpido» orden de las órbitas celestes y de la inocencia. Esta filosofía ha impregnado de tal modo la mentalidad común que «revolucionario» se considera ingenuamente un adjetivo encomiástico, «superado» se considera ingenuamente sinónimo de «mal», y se pronuncian sin rubor elogios de la inquietud, de la novedad como fin en sí misma, del riesgo, de la insatisfacción, de la enfermedad y hasta de la juventud en tanto que carente de criterios tradicionales. Cuando se les recuerda a los devotos de esta superstición que la crítica necesita valores mediante los cuales poder juzgar a la historia por lo que no ha producido, replican que la suya es una crítica interna; no tiene punto de vista, sino que recoge de tanto en tanto, experto parásito, el de las ideologías que critica, sacando a la luz sus contradicciones. Así pretende ser absoluta, por no tener punto de vista, e ilimitada, pues recoge todo punto de vista posible para erosionarlo. Sería, pues, una negatividad absoluta, una pura contradicción en sus propios términos. Y, sin embargo, este sofisma en que se complace el intelectual moderno es harto frágil, ya que para ser expuesto tiene que valerse, no obstante, de argumentaciones y, por ende, de los principios de todo discurso mínimamente ordenado, principios que son reflejos lógicos del ser perfectísimo.

La negatividad absoluta no es sino una proyección pseudometafísica de la técnica de supervivencia de los parásitos. Y es, además de mendaz, extremadamente tímida respecto a la crítica ilimitada que ejerce la Tradición; ésta puede revocar *in dubbio* las premisas que la negatividad absoluta sólo puede reverenciar con supersticioso respeto. Enunciemos cuatro premisas que nadie osa criticar. La afirmación de la utopía, que debe reconocer, no obstante, su propia falacia, la de una crítica sin piedra de toque, es decir, sin un correlato edificante. La amanerada pose del eterno rebelde sin padre ni madre, Yago magnificado, Melquisedec cabeza abajo. La contradicción entre el propósito de una radicalidad negativa y el uso ineludible de vocablos encomiásticos, es decir, de prohibir el blanco cuando el negro nada puede expresar sin él; de ahí, el ridículo intento de obviar el tabú atri-

buido a vocablos como «bello», «bueno» o «verdadero» (remisiones al ser perfectísimo, el tabú máximo) mediante el uso de sustitutos que son abusos de vocabulario (¿o es que no se ha oído pronunciar a manera de alabanzas, y no de reproches o escarnios, palabras como sufrido, comprometido, abierto, pagado de sí mismo, revolucionario, avanzado, progresista, etcétera?). El sistema que decreta el tabú sobre cualquier idea del bien, de lo verdadero o de lo bueno es, lógicamente, absurdo, su exaltación del devenir pretende ignorar que éste no es concebible más que como concepto complementario del ser, que el negativo es una polaridad y no un lugar absoluto, incluso en el lugar donde desarrolla por naturaleza una acción igual a la del positivo, es decir, en el imán. El hombre subordinado a la crítica se ve ligado, finalmente, a una disciplina de tabúes, de inhibiciones, a una represión de la idea del ser perfectísimo que no puede sino alienarlo de su propia salud animal para precipitarlo en la neurosis. Hoy en día, la enfermedad ya no es la represión de los instintos, sino la represión del límite al instinto. «Religión» se vincula a «ligar» (como *yoga* a «yugo»), el crítico absoluto está estrechamente ligado y amordazado por su religión del absoluto negativo. Quien, por el contrario, esté ligado a la Tradición critica sin límites, destruye sin rémora toda ilusión y logra la plena libertad espiritual. Puede decirse, por consiguiente, que nadie escapa a una tradición y que nos es dado elegir entre la Tradición del ser y la de la destrucción como fin en sí misma. Contemplada desde este perfil, la civilización occidental es un terreno donde el hombre debe elegir entre dos tradiciones opuestas y no conciliables, si no es a través de la mediación, del envilecimiento o de la obnubilación conceptual: por un lado, la Tradición metafísica y, por el otro, la historicista o destructiva. Nadie vive sin Tradición, como es cierto que nadie se ha creado; sólo se tiene la libertad de elección entre la Tradición revelada y la Tradición que niega al Revelador.

LA AUSENCIA DE TRADICIÓN Y LA PÉRDIDA DEL FIN

La crítica que tiene a la Tradición por eje se diferencia de la otra, puramente silvestre, no sólo por ir siempre acompañada, o poder serlo, por su correlato edificante, sino también por su naturaleza intrínseca, pues despierta a la mente del sueño servil. Gracias a su rigor crítico, la Tradición separa del hombre, uno por uno, todos los vínculos con las fuerzas de sugestión, con la seducción del poder o con las promesas más sutiles de un poder futuro. Reducido a su desnuda pobreza, el encanto de los sueños utópicos pierde toda su fuerza abusiva. Por su parte, la crítica silvestre tiene un poder hipnótico. No hay esclavo que obedezca mejor que un liberto convencido de haberse emancipado, no hay nadie que obedezca a las consignas de una oligarquía como el que está persuadido de ser él mismo quien desea sus reflejos condicionados. La dominación no es sólo la del tirano declarado, también lo es la femenina, propia de quien consigue hacer creer a sus súbditos que ellos son los que desean lo que él insinúa hipnóticamente en ellos.

La variada y lamentable casuística publicitaria desvela qué poco valen las defensas de la psique avanzada y moderna. Se ha añadido la proyección subliminal para hacernos aún más propensos a la manipulación y se ha difundido, finalmente, la técnica de grupo.

¿Qué es lo que evitaría sucumbir?

Un recurso tan simple que pasa inadvertido: la costumbre de formular objetivos precisos o, en todo caso, de concebirlos escrupulosamente.

¿Qué es lo que impide hacer esto?

La razón les resultará desagradable a las míseras víctimas; remite, de hecho, a la parte de la *Summa theologica* dedicada a la excelencia de la quietud, la beatitud, en la que Santo Tomás trata del objetivo de la acción. El hombre es humano en la medida en que esclarece sus metas, en que no actúa como quien agita el pie o se mesa las barbas. No es que haya que formular discursivamente, sin tregua, los propios objetivos a medida que se actúa; pero la víctima de

automatismos vive siempre como mesándose la barba o agitando el pie, sin preguntarse por qué realiza sus gestos, mientras que quien ha delineado de antemano su objetivo ve cómo redunda en todos los actos que acomete.

¿Por qué se ha perdido, hoy en día, la costumbre de plantearse objetivos concretos? La propia disposición de los análisis tomistas dará la razón; están en la parte de la *Summa* dedicada al concepto de santidad, al fin último del hombre. El hombre tiende a la felicidad, pero no sólo sensible, antes bien global; si este fin siempre está en su mente, podrá definir incluso los objetivos menores, secundarios, pero cuando ello no esté en lo alto de sus pensamientos, ni siquiera logrará formular los pequeños fines cotidianos. ¡Es raro encontrar hoy quien sepa formular claramente como objetivo de su vida la quietud santa!

Basta con echar una ojeada a las convulsiones universales en torno a la universidad, cuyo fin no se sabe definir, por lo que tampoco se entiende su función, pero de la que se habla constantemente, como si el fin se conociese.

La terapia sería reorientar a su fin todo acto, y reorientar los fines al objetivo máximo, que es la beatitud como contemplación del ser en su perfección.

Otro de los motivos por los que se ha extraviado este supremo bien de la racionalidad en el acto es la pérdida de la costumbre de distinguir entre los diversos tipos de causa: material, formal, eficiente, final y ejemplar. La causa final es el motor de la causa eficiente y debe dirigirse a una causa ejemplar buena. Estas distinciones permiten una claridad exquisita. Hablemos de ciertas estafas actualmente socializadas, ciertas exposiciones «de arte»: ¿cuál es la causa? La causa eficiente son los organizadores, especialmente los marchantes. La causa final se ha de distinguir, en el fondo, de la obra misma, que es la degradación de la sociedad, y de la finalidad del agente, que es la vanidad, el lucro o la confusión psíquica. En la primera y segunda cuestiones del fin último o beatitud, se hallará en la *Summa* la perfecta defensa frente a los engaños; bastará a quien quiera librarse con

recordar del artículo primero, *Utrum homini conveniat agere propter fidem*, al artículo cuarto, *Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae*. También se puede formular esta prescripción defensiva diciendo que la psique o alma sólo puede ser protegida admitiendo la existencia de aquello que la trasciende, el intelecto posible y el activo en términos escolásticos, parte del hombre identificada por todas las culturas, de todas las épocas y latitudes, ignorada sólo en la nuestra hasta el punto que resulta difícil hacerle entender conjuntamente la naturaleza intuitiva e intelectual.

Puesto que el hombre no sabe formular su propio fin, precisamente en la medida en que se cree libre, es víctima propiciatoria de quien sabe formulárselo.

Lo enseña un episodio. En un pueblecito cercano a Padua, un médico genial, Enrico Galeotto, trabaja en un dispensario. Como anestesista de primeros auxilios, debe hipnotizar a los heridos a los que no puede suministrar hipnóticos, y decide descartar las técnicas habituales (la luz intermitente, acompañada de una voz convincente, segura, que, sin tono imperativo, mas sí de profunda persuasión, repita el consabido: «Te pesan los párpados, cada vez te pesan más...»). Así descubre el método que trata en su *Introduzione alla biologie e alla clinica della suggestione*, publicada en Padua en 1968. Pide al herido que ejerza la crítica más abierta y sin control, lo invita a atacar el medio, la situación, a no reconocer la autoridad del médico, más aún, a ponerla en tela de juicio. Exhorta con tono apremiante, y el hipnotizando, de entrada, se lanza de buen grado a esta búsqueda de reivindicaciones, pero pronto se da cuenta de lo duro que resulta criticar, y lo remedia improvisando de modo cada vez más vago: siente la fatiga de hacerlo, y la debilidad lo invade, le atraviesa los miembros. Es el momento de imponer el antiguo método de hipnosis, y el médico recupera la exhortación clásica: «Ahora te pesan mucho los párpados, muchísimo... relaja todos los músculos, ahora duerme».

Imaginemos un mundo distinto del dispensario, donde no haya que hipnotizar a un pobre paciente; imaginemos hombres en liza en-

tre los que rige la ley del psíquicamente más fuerte. ¿Quién sabría librarse del sugestivo abrazo de quien es tan astuto que no reclama autoridad, sino que invita a abolirla? ¿Quién quedaría inmune, sino quien estuviese acostumbrado a la mínima pregunta preliminar: «¿Con qué fin, a partir de qué modelo? ¿Qué relación sería perfecta, a partir de la cual debiera criticar?».

Cuando se elimina el bien, usurpa su puesto un sustituto: excluida la formulación concreta de los objetivos, toma el puesto un falso objetivo: la consigna.

La ausencia de Tradición como tiranía de la consigna

Cuando el hombre no actúa movido por objetivos que puedan remitir a la idea de su perfección, por tanto, de su santidad, obedece necesariamente a las consignas.

¿Cómo se define una consigna? Es una locución lo más vaga posible, confusa, equívoca; si no fuese así, fracasaría la operación psicológica que debe producir el «sustituto» del objetivo definido, es decir, la creación de una especie de pantalla en la que el hombre débil, incierto, proyectará las imágenes que le dan seguridad, sobre todo aquellas que no osa confesar siquiera a sí mismo.

En la consigna vaga, él simula inconscientemente lo que no se atreve a confesarse que quiere; aquélla responde al lema «neuróticos de todo el mundo, uníos» porque recoge las distintas neurosis y promete satisfacerlas o promete en todo caso tomar un camino que llevará a su satisfacción.

A modo de ejemplo, una consigna cualquiera, usada por todos (cuando hablo de todos, no hablo de nadie, y quizá pueda ser escuchado impunemente por todos), la horrible «promoción personal».

¿Quién, de entre quienes lo usan, ha analizado este concepto?

Son harto inciertas esa «promoción», que recuerda la carrera escolástica, y esa «persona», que es todo y nada. Pero «promoción personal» puede suscitar en el inconsciente de cualquiera la idea de que,

si es promovido, no se sabe a qué, le será dado desahogar su deseo más inconfesable. Todos aplaudirán, cada uno a la espera de lograr lo que acaso no se atreve a revelarse ni a sí mismo.

Las «consignas» también pueden reunirse, y si enfilamos en un hilo único todas las que dominan en un cierto momento hasta obsesionar a la masa, veremos surgir ante nuestros ojos lo que no hubiésemos esperado del mundo moderno: un Texto Sagrado. Ya se ha ofrecido un buen ejemplo de ello anteriormente, en «Cultura de la crítica, cultura del comentario».

Las palabras de este horrible «texto sagrado» infunden el sentido de una tensión tan violenta como incierta, de un movimiento que no se sabe adónde conduce, de dónde parte y que será llenado cabalmente con las personalísimas proyecciones de cada cual. El conjunto de las proyecciones privadísimas será, de esta suerte, socializado.

También puede montar con las consignas un juego de azar, siguiendo el sistema ideado por un clínico, García Miranda. Disponed tres filas de palabras en tres columnas. En la primera podéis escribir palabras tecnológicamente adorables: programación, estrategia, movilidad, planificación, dinamismo, flexibilidad, incremento, instrumentación, proyección. En la segunda columna podéis disponer una serie de adjetivos que den un sonido propiciatorio y dinámico, que infundan un cierto sentido de estímulo y movilidad: funcional, operativo, dimensional, transaccional, estructural, global, discrecional, opcional, central. Mientras que, en la tercera, podéis amontonar palabras y adjetivos que, tras los dinamizantes, resulten apaciguadores, tranquilizadores, como: sistemático, equilibrado, integrado, relanzado, coordinado, combinado, estabilizado, paralelo. Haceos, después, decir un número cualquiera de tres cifras, escribid juntas las palabras resultantes en las tres columnas, y tendréis combinaciones como «programación funcional sistemática», «estrategia fraccional integrada», «flexibilidad global equilibrada», «instrumentación opcional coordinada»; se puede conseguir un número de combinaciones según la ley de probabilidades casi infinito.

El Texto Sagrado de la neurosis moderna también exhibe este carácter cancerígeno, de posibilidades infinitas de proliferación.

Ése es el sistema, el torpe juego diaria y seriamente practicado; pero hay otra astucia de los persuasores ocultos, la de no pronunciar nunca la palabra relativa al tema. Se pone en movimiento un sistema de palabras desarraigadas, ateniéndose a la regla que prohíbe pronunciar jamás la única palabra esclarecedora, es decir, desvelar el objetivo oculto al que se tiende.

Ciertas revistas elegantes aspiran a infundir la agradable sensación de pertenencia a una elite de ceja alzada y labios siempre fruncidos en una sonrisa de suficiencia y son la escuela perfecta para esta técnica de ocultación.

Ahora bien, en la revista bien satinada, la *slick magazine*, rige la idea de que la religiosidad es admisible siempre que no signifique una modificación del pensamiento vigente y sea una actitud social entre tantas otras.

Los pieles rojas de hoy amenazan este dogma oculto, y Edmund Wilson, maestro de reportajes adecuadamente satinados, ha hecho una demostración de virtuosismo en el *New Yorker*. Ha tratado a los pieles rojas con simpatía: una *slick magazine* está siempre con quien protesta. Pero ha logrado ocultar por completo el centro y el fin de su indignada protesta, la voluntad de vivir según la tradición.

Ha evitado admitir que las experiencias religiosas puedan, hipotéticamente (aunque es un principio formulado por esta clase de revistas cultas que, hipotéticamente, todo es admisible, y no se ha de mostrar rigidez contra ninguna posible expectativa), tener jamás un carácter objetivo; siempre serán, por consiguiente, la proyección de algún interés material. Este postulado previo de toda la indagación de Wilson no está nunca explícito, es la base temática oculta, calculadamente escondida en todo el reportaje. Todo lo más, cuando hay que referirse a ello, se habla con cierto tono irónico, levemente irónico, para dar a entender que no estaría ni remotamente bien imaginarse proponer seriamente como hipótesis que la vida mística no sea una alucinación compensatoria.

La consigna y la ocultación del tema son los ejes de la persuasión oculta.

La ausencia de Tradición como tiranía de los grupos

Pero, recientemente, se ha elaborado y puesto en marcha una nueva y más nefasta arma: la «técnica de grupo».

Se experimentó durante la guerra para curar a los traumatizados en combate: hablando, sintiéndose en un grupo que liberaba poco a poco cierto calor de pertenencia, los soldados afectados se deshacían de su petrificación.

El problema más importante en los manicomios está representado a menudo por la psique deteriorada de los enfermeros. No se les puede decir que pasen por la consulta del psiquiatra, pero se los puede invitar a discutir conjuntamente los problemas del manicomio. Y así, ignorantes, se alinearán, muy dóciles, para dar su parecer sobre los sorprendentes «problemas generales», y el psiquiatra, que organiza las reuniones, quizá logre modificar algunas de sus reacciones mediante la técnica de grupo. Decir: «Id a que os curen» provocaría irritación, pero: «Venid y discutamos juntos» resulta bastante halagador. El fin, en este caso, es amable: modificar el carácter, hacerlos más aptos para su trabajo; pero podría muy bien ser otro, menos confesable. La técnica permanece; los fines cambian.

En estas técnicas de grupo se muestra uno de los motivos por los que ha venido disolviéndose la ciencia de los fines. Si un grupo se reúne para discutir un tema, sin declarar de entrada el fin que se persigue y sin precisar los ejes de la discusión, fatalmente se insinúa el principio contrario, que pueda alcanzarse la verdad sin partir de algunos axiomas, que ésta nazca de la discusión y no de la intuición intelectual impersonal.

Nadie sabe que se ha ejercido sobre él una violencia previa al obligarlo a aceptar la idea de que del debate, de la confrontación de

experiencias, sin una intuición e institución de los principios y los procedimientos, puede surgir la verdad.

Naturalmente, la técnica de grupo crea un ambiente «idealista», utópico; no define jamás el fin al que tiende el grupo, lo sustituye con un ánimo colectivo, mejor aún, con una animosidad colectiva. Los enfermeros, llamados a discutir en aquel manicomio, por primera vez, los problemas de la gestión de la institución, habían sido invitados por un psiquiatra; para que la técnica tuviese éxito hacía falta, sin embargo, que estuviese la autoridad —y firme—; pero también hacía falta que no se presentase como tal, al contrario, debía apoyarse en la crítica a la autoridad. ¡Hay tantas pequeñas argucias para convencer de que el animador no es el patrón! Él puede decir a los enfermeros que se reúnan todos en una salita para discutir los problemas del manicomio y llegar, asimismo, a un acuerdo con la administración para que un día les dé con la puerta en las narices, de modo que podrá dirigirse patéticamente a los enfermeros exclamando: «Ved con qué abusos se nos impide reunirnos para discutir». Así habrá avalado la convicción de que es uno de ellos, sin mando alguno. Y será tarea nimia modificar sus convicciones, mucho más fácil que con la autoridad, la intimidación o una terapia evidente.

El animador sabe que, en cualquier grupo, basta con despojar a los participantes de las inconscientes, no meditadas, mas no por ello necesariamente erróneas, convicciones axiomáticas, recibidas de su ámbito nativo, para que se tornen perfectamente manipulables.

En un grupo se forma un circuito psíquico, un fenómeno similar al de la inducción en electricidad, y el animador simplemente deberá cuidar de que siempre esté activo mediante una técnica que se denomina, en la jerga, *going around;* despoja a cada uno de los participantes de su naturaleza social adquirida haciendo circular, como una centrifugadora, esta energía psíquica.

El animador es poderoso, ya que es el único que sabe lo que quiere; sabe que la cháchara es cháchara; sabe que las distintas opiniones que se expresen no tendrán nunca un valor, pues parten del falso principio de que la verdad se produce no ocasionalmente, sino

fundadamente, de la discusión de grupo. Al principio se mostrará preocupado por ayudar a los participantes, y sabe que, al comienzo, cualquier reunión está dominada por la ansiedad: unos la expresan con impasibilidad, otros con el silencio. Pero otros, él lo notará enseguida, no pueden ser manipulados. Ciertos esquizofrénicos, o ciertos melancólicos que chantajean amenazando con el suicidio, o bien, episodio rarísimo, un ser plenamente maduro, acostumbrado a proponerse fines claros en todo lo que hace.

Hay que eliminar, si se diera el caso, esas raras excepciones; los restantes se animarán después a expresar cada cual su parecer.

El animador es, a su manera, un individuo ejemplar, pues carece totalmente de narcisismo, ha reprimido su deseo de sobresalir y lo ha transferido al gusto que se experimenta viendo a las cobayas comportarse exactamente como se preveía. Tendrá que averiguar lo que empuja a cada uno de los participantes al silencio o a la locuacidad, a defender ésta o aquella tesis, y poco a poco logrará encarrilarlos como él quiere, sin ejercer nunca el poder, una indicación directa, porque, cuando alguien formule una tesis que pudiera derivar hacia la única cosa prohibida (la búsqueda del fin concreto o de los axiomas lógicos), bastará con ponerlo contra el grupo entero.

Los distintos métodos para lograrlo se basan en la muy extraña necesidad de «quedar bien». Extraña, porque, mientras el hombre vivió en una comunidad pequeña, era bastante razonable y económico suspirar por «figurar» ante el prójimo; en una sociedad de masas, en la que las relaciones son fungibles, casuales y fragmentadas, este deseo se torna arcaico. Mas quizá por eso sea precisamente tan violento.

Cuando se encuentran junto a otros por casualidad, he aquí el sueño de la antigua comunidad que se desparrama: todos actúan como si estuviesen de nuevo en el antiguo pueblo de sus abuelos. Hay varios tipos de personas (una galería teofrástica) y, para manipular a cada uno, hay que valerse de un repertorio de argucias. Una despreciable cocina de astucias tan vulgares como eficaces.

A menudo aparece el que quisiera poner en un brete al animador con continuas preguntas. Cada vez que aquél haga una pregun-

ta, no se le responda directamente, invítese a otro cualquiera del grupo a contestar sin resolver nunca un problema personalmente, sino haciendo que la respuesta emerja del colectivo. De este modo, el quejoso interrogador, que intenta poner en dificultades al animador, ya no tendrá un blanco al que dirigir sus palabras agresivas y temerá dirigirlas al grupo entero. De hecho, el grupo entero atemoriza: representa a la sociedad entera, el Dios del hombre moderno.

Por el contrario, el pendenciero es el que quiere «aclarar»; quede el animador impasible, intente aislarlo del grupo. Le propondrá tratar el tema en privado o le hará notar la falta de tiempo para profundizar.

El sofista, en cambio, gusta de discutir hasta el infinito. Siempre hay que hacer constar lo bueno que pueda haber en su objeción, halagarlo siempre, asegurarle que su objeción contiene muchos elementos dignos de reflexión y pasar enseguida a hablar de otra cosa; o bien dejarle hablar largo rato hasta que concluya con cualquier tesis sofista, que lo separará del grupo.

Por el contrario, el obstinado no quiere dejarse arrastrar al circuito; habrá que ponerlo contra el grupo. También a éste se le dirá que es oportuno tratar separadamente la cuestión y se le invitará a aceptar, por un momento, la opinión del grupo entero; si se niega, se encontrará aislado.

Está el hombre bien informado, que amenaza, con las nociones exactas que posee, con impedir la formación de la vaga alma colectiva, pero bastará con contenerlo así: «El suyo es un punto de vista muy interesante, veamos qué piensa el grupo». He aquí cómo su mejor información es despojada de toda autoridad respecto a las simples opiniones de todos los demás. No podrá exigir mayor derecho por ser el mejor informado, pues pondría al colectivo en su contra.

También está el mudo, aquel que se cierra en el silencio por desinterés o por exceso de ansiedad. Hay que buscar algún punto que él conozca e inducirlo a hablar. Se le puede decir: «Necesitamos de su experiencia, por tanto lo necesitamos a usted». Difícilmente re-

nunciará a murmurar algo, se le alabará, y ya lo tenemos metido en el grupo y, encima, agradecido.

Con el charlatán hay que esperar a que tome aliento y hacerle cualquier pregunta que lo desequilibre como: «¿No le parece que nos hemos alejado demasiado del tema?». En cambio, al distraído se le devolverá al grupo planteándole preguntas, de modo que se avergüence por su distracción.

Por último, está el orgulloso, el que no se integra. Con éste conviene tener cuidado; a su intermitente salida, decir: «Sí, indudablemente, pero...», y empezar a hacer circular el tema de discusión entre todos los miembros del grupo. Ésta es, aunque cueste reconocerlo, la técnica de grupo.

El animador es el único de todos ellos que sabe lo que quiere, mas no expresa su voluntad; si lo hiciese, todo su poder se derrumbaría. Utiliza sobre todo la segunda persona del plural del verbo. Ofrece a todos integrarse en el tejido social y, naturalmente, cuando alguno desobedece, no se lo reprocha, simplemente le suprime la pertenencia al «nosotros». El descarriado se sentirá afectado por un «tú ya no eres *nosotros*, eres *tú*». Será arrojado a las tinieblas exteriores, a la soledad del yo.

Dado que se ven a menudo, los participantes en el grupo sentirán que forman un conglomerado donde el sentimiento de culpa se desvanece, donde su personalidad halla un cierto consuelo, una cierta tibieza, gracias al indiferenciado sentido de pertenencia a un círculo de iguales. Y de todas las igualdades, es la más engañosa, porque raramente se da una sumisión tan absoluta a uno solo, el animador. Una explicación de lo que ocurre en estos grupos que fuese más allá de los límites intrínsecos al idioma común de hoy día y a su variante, la jerga de la psicología, debiera volver al lenguaje arcaico concreto, hablar de la creación de un golem modelado con las «sombras» de los reagrupados, de una obra de brujería.

Con este juego psicológico se difunden las convicciones que se desea, proporcionando a cada cual la ilusión de que es él quien las expresa a través de una «confrontación social libre». Pero se le ha de-

sarraigado de lo que constituye su verdadera esencia social, de su pasado atávico; se le ha persuadido, poco a poco, de que no existe una verdad objetiva, sino sólo la que se forma a través del concurso de varias personas unidas en sociedad, se le ha convencido, sin necesidad de verbalizarlo, de que no existe un bien objetivo definible que conduzca a la idea de la quietud y la santidad, que no existen principios fijos, ni un orden natural subordinado a un orden sobrenatural, sino sólo valores pragmáticos y sociales.

Y, en este punto, el que personifica los valores pragmáticos, el que de hecho domina la sociedad, ha adquirido un ascendente mayor aún del que confiere el poder desnudo. Ha empujado a las víctimas de estas técnicas a un sueño compartido, y en nombre de los valores de la eficacia, de la acción, de lo mundano, logra hundir al hombre en una dimensión fantasiosa e impone una esclavitud basada en la utopía de la liberación de todas las coacciones, de todas las formas de vida «estructurada» e «institucionalizada». *Contradictio ab initio*, pues la vida es, precisamente, organicidad, forma.

Una tradición enemiga de (y opuesta a) la Tradición

Quien está destinado a embolsarse los frutos de las mencionadas operaciones de hipnosis colectiva es el que gobierna la máquina productiva industrial. Es legítimo prever el futuro en el que dominarán los jerifaltes de la industria, en nombre de la ideología del vizconde de Saint-Simon, asignando a una parte más o menos importante de la población una función de inquietud programada, de descomposición moral forzosa. Junto a las colmenas u hormigueros de la industria, los falansterios del vicio y del vértigo: ésta es la polaridad inscrita en las escaramuzas del futuro próximo. Un buen dominador sabe que debe actuar sobre polaridades, sabe que, moderando a dos contrarios, logra un poder mayor del patrón de sociedades monolíticas. En realidad, este orden futuro será una caricatura de la eterna oposición entre la ciudad de Dios y la ciudad diabólica, será la

creación más profunda de la ciudad diabólica, que delegará una parte de sí misma para representar el orden, la disciplina y la laboriosidad. Y la religión de esta ciudad del Dios industrial ya está disponible en los textos de Saint-Simon. Por el contrario, la ciudad infernal tiene su programa en los libros del discípulo maligno del marqués de Sade, Charles Fourier, que consideraba benéfico por sí mismo todo instinto en tanto se lo dejase libre: bastaría con dejar crecer cada deseo en su lugar apropiado y en el seno de una ordenada ciudad de falansterios. La educación de Fourier lo ordena todo, por un lado, en su justo punto (poniendo a limpiar las calles a los mozos atraídos por la suciedad), y, por otro, incita a todo el mundo a dar rienda suelta a sus impulsos. Igual que se descubre el mísero sueño del que se nutre la mente de un neurótico dejándolo hablar hasta que se canse, con la lectura de las obras de Fourier no se tarda en discernir el espejismo que apuntala todos sus proyectos: después de tanto hablar de libertad, no duda en recomendar una educación que doblegue a la gente joven y agradable a los antojos de los decrépitos. Se puede tener la certeza de que todos los consumidores de consignas alimentan algo similar en el fondo de su propia inconsciencia.

El orden sansimoniano y la anarquía fourierista son antípodas amigos. ¿No conviene quizás al tecnócrata mantener el parque zoológico fourierista, donde todo fermento de crítica ligada a la Tradición se funde y confunde con la crítica salvaje, que refuerza en segunda instancia la férrea organización del Estado industrial? En estos prados inundados se descompondrán y liberarán los fermentos de la crítica. Quien de manera imprecisa e ignorante ande buscando, aquí, las formas eternas de la Tradición, con la ayuda de drogas para la debida disipación y, sobre todo, de consignas rigurosamente imprecisas, será deformado.

Los técnicos impregnados de ideología sansimoniana mantendrán una producción de bienes cada vez más automatizada y el tiempo libre transcurrirá en la alucinación. La fórmula del tiempo libre será visible en dos píldoras sacramentales de la nueva fe: una separará el erotismo de la procreación, y la otra, la psique de la realidad

objetiva. El rebaño así alucinado suministrará a los tecnócratas el material humano para los experimentos de trasplantes de órganos y de ingestión de alucinógenos, y la posibilidad de manipular a semejantes colmenas tenderá al infinito: hombres con varias cabezas o varios brazos, con memorias de otros, con sentimientos combinados a capricho, con miembros artificiales de fuerza inaudita, de vitalidad ilimitada. Del mismo modo que el progreso de la mecánica servía para entretener el ocio de los emperadores chinos o de los sátrapas de la época de Alejandro con ingenios en que la fantasía imponía su propio delirio al hierro y la madera, la futura oligarquía podrá visitar en los parques antropológicos fourierianos para ver hombres de varias cabezas, con extrañas amputaciones y extravagantes añadidos.

Mientras todo esto se da *in fieri*, la Tradición permanece, en cambio, inextirpable y sólo el odio contra ella puede explicar, en definitiva, la erección de la ciudad diabólica, la práctica de la crítica salvaje, la inextirpable tradición de la antitradición. Los aspectos de esta tradición diabólica son invariables en el tiempo. Más aún, fuera del tiempo, en la narración de la que parte toda tradición de Occidente, en el *Génesis*. La Tradición afirma que, tras el pecado original, el hombre fue expulsado del Paraíso terrenal y que un ángel con una espada flamígera prohíbe el regreso. La tradición diabólica alaba las palabras de la serpiente («seréis como dioses», es decir: «no seréis conforme a vuestro origen divino, sino que tendréis poderes parecidos a los de Dios, seréis *como* dioses, aun siguiendo vuestros instintos»). Además de alabar a la serpiente, la tradición de la antitradición invita al hombre a luchar contra la escolta angélica para forzar el camino a la utopía.

Cuando la Magdalena se presenta a ungir con aceite los pies de Cristo, Judas Iscariote se lo reprocha diciendo que mejor sería dar a los pobres el precio de la venta del ungüento. En estas pocas palabras se encierra toda la filosofía de la tradición diabólica. De hecho, ésta propugna la subversión de los criterios: el primer lugar no ha de ser para el culto, es decir, el fundamento metafísico de la moral y el consejo de dar a los pobres, sino para el acto de dar a los pobres, despo-

jado de cualquier razón, desprovisto del fin último. Que es como decir: vuelto un hipócrita, transitorio y a merced de la psique. Si se despoja al culto de la primacía, también se le quita el objeto de culto, el ser perfectísimo; arrebatándole la primacía al ser perfectísimo, se le niega implícitamente la condición de absoluto, a la que se contrapone la naturaleza relativa de un acto humano, es decir, del hombre. El reproche de Judas contiene ya la sustitución de lo sagrado por lo humano.

Puesto que se antepone una necesidad humanitaria a la idea de la perfección absoluta, también se estará ayuno de todo criterio para colocar en ordenada jerarquía las necesidades, prevalecerá al fin la necesidad más violenta y más neuróticamente astuta. Saint-Simon y Fourier están ya *in nuce* en el discurso de Judas Iscariote.

El discurso de Judas se repite de generación en generación disfrazado a veces de distintas formas, pero, por lo común, iguales, aunque la sed de novedades sea una de las armas preferidas de la tradición diabólica. Ésta presenta cuatro características invariables: la exaltación de la novedad como fin en sí mismo, que no puede sino cubrir hipócritamente novedades perversas, pues si el bien tiene la primacía, aparte de su perenne juventud, no necesita adornarse de otras cualidades; la invitación a una vaga expectativa, como si se estuviese en el umbral de lo inaudito, otra mentira, pues el tiempo gira inevitablemente, mientras las formas fundamentales se mantienen idénticas; la aversión por las normas en general, es decir, por la forma: la tradición de la antitradición se repite monótonamente lanzando imprecaciones contra lo fijo, estático, petrificado en una norma, como si una materia pudiese liberarse de una forma sin tomar inmediatamente otra o una comunidad destruir una ley sin caer bajo el imperio de otra; la hipócrita invitación a desligarse de las formas y las normas esconde el deseo de imponer normas y formas peores. En tanto la Tradición intenta individuar, aun sin pretender una rigidez mecánica, los aspectos de la naturaleza —un derecho natural, un arte natural—, la tradición de la antitradición o se reclama de una naturaleza puramente destructiva o de una naturaleza absolutamente benéfica

o de una destrucción de la naturaleza. Miente en todos los casos porque la naturaleza no es maligna al ser la vida que ella promueve la causa material de toda alegría espiritual; la naturaleza no es absolutamente benéfica, lo es sólo relativamente, y es vivida como hermana, y no madre, del hombre; por último, la naturaleza no puede ser destruida porque deriva de ella la vida del destructor, y hasta el puro bruto tiene necesidad de vivir en paz natural al menos consigo mismo. La tradición de la antitradición enseña a sus mejores adeptos que la naturaleza es perversa, que el hombre debe superarla negándola radicalmente, criticándola sin límites y liberándose con la práctica de todo vicio posible en nombre de una experiencia que, sólo tras completarse, conducirá a la liberación. Desde el umbral del mundo moderno, la tradición de la antitradición impregna de forma tan penetrante a todo hombre que no esté dotado de una extraordinaria independencia y fidelidad que constituye la propia atmósfera intelectual en que respiran las almas ignorantes. Y, sin embargo, la Tradición sobrevive a pesar de ser perseguida con minuciosos destrozos, desanimada con la aplicación de medidas más débiles, aunque quizá más insidiosas, vilipendiada por casi todos al menos desde finales del siglo XVIII hasta hoy mismo. Supervivencia claramente milagrosa, que debería demostrar su naturaleza intocable en las vicisitudes contingentes de nuestra historia. Cuando la sociedad entera estaba dominada por la Tradición hasta el límite máximo permitido por la debilidad humana, en la época en que la ciudad entera se dedicaba a levantar su catedral, incluso entonces la tradición de la antitradición resistía, clandestina, inextirpable, en la exacta condición de odiada, perseguida e invencible en que se encuentra hoy el que se mantiene fiel a la Tradición.

¿Cómo puede hablarse de Tradición cuando las tradiciones son tantas?

Entre las armas propias de la Ilustración está la ética comparada, conclusión de los *Dissòi lógoi* de 450 a.C.: las normas varían con

los límites, están a merced de la mutabilidad, de la suerte, sujetas, pues, al dios de las mutaciones, de las traficaciones, de las estafas, al impredecible Hermes. En el siglo XVIII, este juego comparativo fue desarrollado con maliciosa suavidad; con Diderot, se contrapuso la moral arcádica del buen salvaje libertino a la moral civil dura y represiva; luego se alcanzó, como quiere la dialéctica ilustrada, la disolución de toda moral, y el conde Radicati de Passerano ensalzó el suicidio, mientras que el marqués de Sade, a fuerza de comparaciones etnológicas, celebró la perversión sanguinaria y furibunda como un fin en sí mismo. Embocado el camino de la comparación entre las tradiciones, ya no cabe detenerse antes del punto de llegada de Sade, sino que, al igual que el girondino cree conjurar el advenimiento de los fatales jacobinos, el seguidor idílico del Diderot del nuevo *Voyage de Bougainville* está convencido de poder evitar las «exageraciones» de sus principios por parte de Sade. En el diálogo *Dell'invenzione* (207), Manzoni observó: «El error no vive todo lo que pudiera vivir más que a fuerza de moderación, de prudencia, de saberse guardar de las insidias de la lógica, que, con su recto proceder (¡traidora!), conduce al absurdo; y para vengarse por no haber sido consultada cuando se trataba de examinar el supuesto principio antes de aceptarlo, entra por la fuerza a sacar las consecuencias y se divierte extrayendo de ellas las cosas más altas del mundo». La moral comparada es el principio del sadismo.

Y, sin embargo, el espectáculo de las diversas y discordantes morales inquieta; no sólo buena parte de los delitos que pueden ofendernos parecen inocentes, con referencia al derecho natural (como el contrabando, en opinión de Adam Smith), sino que aquellos bienes grabados en el corazón parecen desvanecerse si la mirada echa un vistazo a su alrededor en el tiempo y en el espacio; bastaría admitir en el banquillo de la defensa a un abogado minucioso y elocuente y acabaría mal para nosotros el proceso sumario con que condenamos los sistemas que nos parecen más aberrantes.

De igual forma, los sacrificios humanos nos parecen el colmo de la supersticiosa vergüenza, pero ¿se ha prestado nunca oídos a un

buen defensor? Empezaría por recordarnos que Plinio ya alababa a Roma por ser la que, en todo el orbe sometido a ella, había apagado las llamas sacrificiales, impidiendo los holocaustos humanos. Pero Plinio también tenía a la vista algo peor que los sacrificios, cuyas víctimas, si estaban persuadidas de la terrible metáfora que estaban personificando, podían al menos dirigirse a la hoguera exultantes como los mártires cristianos, mientras que los esclavos, arrojados a las fieras en el circo, eran simplemente descuartizados de manera hedonista, laica y sádica.

En Roma, el mal sólo se había desplazado. Y, ¿quién osaría sostener seriamente hoy día que los sacrificios humanos han quedado relegados al pasado? Una guerra o una revolución con fines vagos o falsos (y bien pocas los tienen que sean justos y concretos), ¿no está reclamando sus víctimas como una divinidad druídica o fenicia? La relación entre las floridas mieses de los campos y la sangre humana vertida en los altares era tan demostrable como el nexo entre la prosperidad y el florecimiento espiritual de los pueblos y las hecatombes modernas. En cuanto a los muertos por accidentes de tráfico o causados por el trabajo industrial, son aceptados a causa de la reputada conveniencia de mantener el orden productivo, al igual que los muertos anuales ocasionados por el consumo de alcohol, tabaco, aire contaminado por humos de fábricas o residuos nucleares. También en la paz sacrificamos víctimas humanas en el altar de nuestras no necesariamente racionales convicciones. Un estudio de Ralph Nader titulado *Unsafe at any speed* originó la persecución del autor por parte de los fabricantes de automóviles.

Einaudi demostraba que el hombre moderno, convencido de haber erradicado la esclavitud junto a la institución jurídica del mismo nombre, ignora que él mismo es esclavo de la deuda pública por una cuota de su fuerza de trabajo; al igual que la esclavitud, también persiste el sacrificio humano siempre que lo realicen divinidades bien consolidadas en la fantasía del hombre moderno, desde los motivos políticos más vacuos al poder automovilístico o los intereses comerciales. ¿Y quién se atreverá a garantizar que la satisfacción de los car-

gineses tras quemar a sus hijos era menor que la que experimentamos nosotros disfrutando de ventajas industriales que reposan sobre millones de víctimas? ¿Dónde está la balanza para medir las dos distintas, pero igualmente exigentes, emociones? ¿Quién osará, por último, negar que alberga en su corazón alguna divinidad dispuesta a exigir sangre humana? Los defensores del humanitarismo y la tolerancia son especialmente conocidos por su propensión a la sangre; justo en la plaza de la Concordia se alzó la guillotina mientras se lanzaban discursos sobre la fraternidad y la comunidad de todos los hombres. De hecho, los humanitarios y pacifistas indiscriminados no pueden, por su propia ideología, aceptar el orden de cosas existente, el equilibrio que encuentran, y, como escribió sabiamente Manzoni (*Dell'invenzione*, 203), «no es fácil que todos, ni que muchísimos estén de acuerdo sobre las instituciones que deben destruirse y sobre las que las han de sustituir, principalmente cuando éstas deben ser milagrosas»; al final, quienes ponen impedimentos son los hombres. Pero estos hombres son pocos, comparados con la humanidad, a la que se debe procurar un bien tan supremo y tan fácil de ser ejecutado por sí mismo; son perversos porque se oponen a este bien; hay que quitarlos absolutamente de en medio para que la naturaleza pueda recuperar su benéfico imperio y reinen sin oposición la virtud y la felicidad en la tierra. El sueño de un progreso humano todo suavidad se revela tan feroz como quimérico a quien consulte la historia.

Por ello habrá que concluir que hasta la sumamente repugnante institución del sacrificio humano podría hallar quien la defendiese, no quiere decirse al modo de D. H. Lawrence en su novela *La mujer que se fue a caballo*, sino volviendo nuestra condena contra nosotros, acusándonos de cómplices. Como Plinio, creemos tener las manos limpias, y quien realmente nos señalase con el dedo acusador correría el riesgo de aquel monje llegado aposta de Oriente, Telémaco, que el primero de enero del año 404 penetró en la arena del Coliseo para separar a los gladiadores: la muchedumbre quedó en suspenso por un instante sólo; pronto comenzó la lapidación del monje, reo de haber interrumpido la *voluptas popularis* (el ánimo triunfal cristiano era lo bas-

tante fuerte en el emperador Honorio como para hacerle aprovechar aquella ocasión y prohibir para siempre las matanzas de gladiadores).

Para resolver el problema de las morales discordantes hay que retrotraerse a la fuente de la vida moral, que no es la sociedad, sino una facultad humana superior a la que promueve la acción honesta. Para descubrirla, habrá que negar, con la misma fuerza que los revolucionarios más destructivos, la validez de una moral autónoma, social y civil. Habrá que reconocer a la crítica destructiva y comparativa su derecho hasta que actúe contra el poder jacobino o girondino, contra el servicio de ideales meramente humanos y sociales. Éstos son producto de las ideologías nacidas del sensualismo y de las filosofías afines, refutadas ya en el siglo XVIII por el supremo místico y filósofo estadounidense Jonathan Edwards, el último teólogo puritano. Edwards criticaba toda moral que se reclamase del interés no ya personal, sino colectivo, o, mejor, humano y humanitario. Multiplíquese el yo, si cabe, hasta abarcar una nación o la humanidad entera, que ello no elevará a la vida moral; sólo la benevolencia hacia el ser, movida por la admiración de su belleza o armonía, es el fundamento de una acción totalmente desinteresada y moral. Rosmini formularía casi del mismo modo el principio de la moral como reconocimiento o aprecio del ser en su orden. Se sigue de ello que toda ética distinta del ejercicio de una fuerza social debe ser religiosa, y que el fin de la moral, superior a la moral, sea la santidad. Rosmini añadía que debía ser la «beatitud como efecto de la justicia»; de hecho, aquélla no es el placer sensible, aunque puede redundar en un placer sensible, sino que se une al bien absoluto y «que sosiega, sin embargo, la extrema excelencia de lo creado». Todo lo que conduce a esa beatitud es bueno y la Revelación aporta las normas morales para hacernos saber en qué medida nos vamos acercando a dicha meta; al violarlas, el transgresor tiene la prueba del propio alejamiento de su fin, por tanto, quien pretenda alcanzar ese bien violando las normas que la tradición le imparte será castigado. Toda norma es criticable en sí misma; sólo en vista del fin último se torna significativa y obligatoria, de ahí la miseria de una moral civil sin objetivo sobrenatural, estafa de poderosos, invitación

a la transgresión para todo hombre sagaz, fuente de hipocresía para quien se complazca en observarla, válida en la medida en que no se tenga valor para escarnecerla.

Vedla transformada, inversamente, en bendición para quien busque la beatitud, grato a ésta como el peregrino a las señales que le indican el buen camino. Para quien no esté en el camino de la beatitud, da lo mismo ir de un lado a otro, será asunto suyo calcular las consecuencias civiles de sus actos, esquivando el castigo de la sociedad. Sólo quien ha emprendido aquel camino aprecia las normas y se dedica a respetarlas para evitar toda perturbación nociva.

Según enseña la patrística griega, las virtudes son instrumentos de la santa apatía. El hombre moral que no peregrine hacia la beatitud es un hipócrita, y Cristo dirige sus reprimendas a cuantos se complacen en la observancia como un fin en sí misma.

San Pablo enseñaba a obedecer o no las normas (sobre el alimento, sobre la circuncisión) según el provecho espiritual que aportasen, y san Gregorio Magno enseñaba a Agustín de Canterbury, en relación con la mujer que, menstruando, tenía dudas sobre si relacionarse, que sólo el aumento de su alegría espiritual podía guiarla para escoger la justa norma: «Reflexionen las mujeres; si presumen de no acercarse durante sus ciclos al sacramento de la carne y la sangre del Señor, deben alegrarse por su loable respeto; mas cuando, por el contrario, sean arrastradas por amor al mismo misterio a recibirlo fuera de las costumbres de la vida religiosa, no se les ha de impedir».[1] La beatitud es la claridad que ilumina la moral, como la luz del intelecto, la razón.

Una moral o una razón carentes de esa luz son instrumentos sin artífice legítimo, caídas en manos de ladrones.

Establecida así la jerarquía justa, sometida la moral a la quietud y a la beatitud, puede recuperarse, con esperanzas de resolverlo, el enigma de la moral una y plural.

¿Cómo se afrontó el dilema entre la moral cristiana y la de otra tradición?

1. Así lo narra Beda en la *Historia ecclesiastica*, I, 27.

En el canto XIX del *Paraíso* (70-78), Dante propone el enigma al águila formada por los espíritus de los principios justos, emblema del poder temporal:

> Un hombre nace a orillas
> del Indo, donde no hay quien
> hable de Cristo, ni quien lea, ni quien escriba:
> y todos sus deseos y buenas acciones
> son, por cuanto alcanza la razón humana,
> sin pecado en vida o en sermones.
> Muere no bautizado y sin fe:
> ¿dónde está la justicia que lo condena?
> ¿y dónde está su culpa, si él no cree?

El águila responde recordando que, ciertamente, no están junto a Cristo los falsificadores de moneda y los restantes prevaricadores de la Cristiandad; si acaso lo están los justos paganos, bautizados por las tres virtudes teologales. San Agustín había extendido así el cristianismo a todos los que hubieran seguido la religión verdadera, llamada cristiana por quien conozca a Cristo, pero existente desde siempre, y Rosmini recordará que «Dios mismo jamás dejó al mundo desguarnecido del todo de aquellas tradiciones que ayudasen a los hombres a elevarse hasta Él con las mentes [...]», que siempre existe la «luz de la tradición».[2]

Se pueden reformular estas respuestas diciendo que la experiencia de lo divino, y la moral que de ella procede como su sombra, puede dejarse caer en distintos destinos, sin que uno de ellos deba necesariamente ser el encuentro explícito o consciente con Cristo, como tampoco un encuentro semejante, mas carente por completo de fuerza transformadora, pueda pertenecer a un destino condenado.

2. Antonio Rosmini, *Della divina Provvidenza*, vol. I, Domodossola, Sodalitas, págs. 190-191.

La medida en que el destino conceda a cada cual conocer el cristianismo no es el hecho esencial, pues, según enseña la parábola, el valor de un hombre se mide no por los talentos que posea (y un buen conocimiento de Cristo ya es un número de talentos máximo), sino por el porcentaje de aumento de su capital al final del juego de comerciante propenso a acumular conocimientos espirituales. Bien entendido, es culpable quien frene la adquisición por parte de otros del máximo número de talentos, obstaculizando la educación espiritual del prójimo, pero nadie nace sin talentos, y poco importa cuántos reciba: no cuenta el incremento del capital, sino el porcentaje de crecimiento, quien duplique un exiguo patrimonio de experiencias sobrenaturales se regocijará mucho más que quien incremente en un tercio un capital inmenso. Quien nazca entre gente torpe en tiempos abominables y destaque con una renuncia en sí misma exigua, «una lagrimita», pero que todo lo cambie en él, gana más que el favorecido, oblato desde la cuna, rodeado desde siempre de cánticos sagrados y envuelto en incienso, que no haya aprendido a amarlo hasta el martirio. Así, la tradición cristiana enseña que el que ignora las riquezas cristianas puede ganar tanto o más que un cristiano.

Sería insensato deducir de ello que todas las religiones son equivalentes o que pueda formarse una sola, compuesta de retazos arrancados a cada una de ellas. De hecho, estas afirmaciones parten de una fantasía, que exista un Robinson de la religiosidad o un comprador en el emporio de las fes reunidas, en el redondo panteón de todos los dioses, que sopese con suma indiferencia las respectivas cualidades. Quien está entre las religiones como los indecisos entre distintos trajes ignora su naturaleza: si una fe es, en verdad, una vestidura (la metáfora es, también, de san Pablo, que habla de vestirse de Cristo), será bastante parecida a la túnica de Neso, quemará al incauto que la haya elegido por vanidad. Si alguien dirige, con un ánimo de tan frívola curiosidad, la pregunta: «¿Cuál es, pues, la religión y la moral verdadera?», se le responderá que verdadera es aquella capaz de transformarlo librándole de la tentación de proponer semejantes enigmas.

Sólo se puede dar una respuesta sensata a una interrogación legítima, y una pregunta, en la medida en que está bien formulada, contiene ya la respuesta. Quien tiene potestad para proponer las preguntas es más poderoso que quien tenga la función de proporcionar las respuestas. Una cuestión como la de la pluralidad o unicidad de las religiones y las morales es un acto de superchería del indiferente o del coleccionista, cuando no del enemigo de toda verdad religiosa.[3] Del laberinto en el que parece estarse cuando la mente entra a considerar la pluralidad o la unicidad de las religiones y de las morales, se sale elevándose por encima de la cuestión misma, es decir, enfrentándose al constructor del laberinto. La unicidad de la verdadera religión y la pluralidad de las vías religiosas se concilian inquiriendo a santo de qué se plantea el dilema, con qué fin se quiere conocer la respuesta.

Para quienes se preocupan por la salvación ajena, como Dante perplejo ante el águila del imperio, la respuesta se halla en el canto XX del *Paraíso* (137-138); se responderá que no saber quiénes son los elegidos es una dulce ignorancia:

3. Rosmini trató de ello en *Storia dell'empietà* (1834-1835), refutando a Constant y su pretensión de hacer coincidir todas las religiones en un sentimiento religioso fundamental que se afirma progresivamente derrocando las formas de que se va revistiendo a lo largo del proceso histórico. Rosmini replica contra la idea de una religión que camina «con el tiempo y con los hombres», que «en el fondo la religión es tradicional y siempre inmutable» salvo en los aspectos accidentales, «es decir, en el estilo con que aparece expuesta, en el mayor desarrollo que recibe el germen mismo puesto en el principio, que recoge en su seno todas las cosas». La verdad es perfecta y no perfectible. Por esa razón, la idea de la perfectibilidad indefinida de todas las cosas no puede proceder más que de un sistema que no cree en la verdad. «La religión [...] *posee de hecho* dogmas, creencias, prácticas y ceremonias, que es como decir formas [...] sustancialmente estables, porque sin presumir estable alguna de estas cosas, sería destruida la noción misma de religión, la relación del hombre con Dios. Es más, la religión no sólo cuenta en el hecho, sino que debe tener formas estables [...] Porque todas aquellas formas que son verdaderas en sí mismas, si bien pueden cambiar por la mendacidad y la enfermedad humanas, no deben de todos modos cambiar más, pues no son más perfectibles, sino ya perfectas, no habiendo nada más perfecto que la verdad.» (Véase Antonio Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà e scritti vari*, R. Orecchia [comp.], Padua, CEDAM, 1977, nota de págs. 31-32 y pág. 53.)

Porque nuestro bien en este bien se perfecciona
aquel que Dios quiere, y nosotros queremos.

Si, por el contrario, pide una respuesta quien tiene dudas *per se*, y no sobre qué tradición elegir, y no por ligereza o intenciones mundanas, sean elegantes o estéticas, sino por un puro deseo de trascendencia, se le recordará que no es posible una respuesta verbal, pues no se puede acceder a la vida religiosa, o a una religión y no a otra, aferrado a una cadena de silogismos, por provechosos que sean: *Non in dialectica placuit Deo salvum facere populum Suum*, advertía san Ambrosio; le hace falta que la conversión cambie sus costumbres mundanas y, por tanto, las reacciones de su cuerpo, que eleve su corazón por encima de las preocupaciones cotidianas, y sólo si los silogismos retumban en semejante caja de resonancia le serán provechosos. La conversión tiene lugar en el interior de una manera inconfundible: una palabra cargada para él de recuerdos, una señal preñada de alusiones solo para él, la célebre magdalena mojada en el té de la leyenda proustiana, pueden cambiar a un hombre revelándole una tradición que había estado muda hasta el momento predestinado. Y, de hecho, san Pablo, en la *Epístola a los romanos* (8, 28-30) enseña que Dios predestina a los que conoce, y a éstos llama y justifica, y glorifica a cuantos justifica; la conversión sólo puede entenderse como un destino, y para propiciarla se deberá hablar a un destino, no a una razón general e impersonal. En vano la razón impersonal dará la respuesta que sólo una armonía de impulso y recuerdos, y de circunstancias en sintonía con ella —en fin, una vocación—, podrá dar. El apasionado buscador de una fe se equivoca si busca la respuesta puramente enunciativa a su pregunta, sólo una vida; un sentir, un entender y una voluntad en consonancia con él lo pueden sosegar, al igual que un instrumento afinado vibrará por sí solo apenas se toque otro junto a él afinado exactamente del mismo modo. Y la imagen que despierta en uno resonancias tan conmovedoras que desvelan lo divino, molestará a otros, y la comunidad que atrae a algunos como un imán a otros les repugnará.

¿Quién tendrá, pues, derecho a interrogar, si no lo tiene el frívolo y el apasionado no puede hacerlo salvo en el momento inoportuno, prematuro?

¿Quizá quienes, desde el seno de una tradición, se pregunten cómo dirigirse a los hombres de tradiciones distintas? Éstos podrán a veces inventar sistemas para incluir la verdad de cada tradición en una Tradición única, conforme a una revelación primigenia que se descubra tanto más cuanto mejor se profundice en la propia. ¿No procedió así Ramon Llull cuando quiso encerrar la sabiduría en un arte universal común a todas las fes? ¿O el cardenal Cusano, que halló el modo de reunir las religiones abrahámicas? Y, en fin, ¿quizá no buscó san Pablo en la profundización de la doctrina hebrea del sumo sacerdote, en la reflexión sobre el desconocido Dios ateniense, en la idea de un sacerdocio de Melquisedec transmitido directamente a Cristo, es decir, de una fuente universal, el camino para fundir en una sola las tradiciones que lo rodeaban? Con ese espíritu, no ya sincrético, sino fundado en la firme roca de la propia e insustituible tradición, ávido de enriquecimiento, de confirmaciones derivadas de todas las demás tradiciones existentes, convencido de que más allá de la diversidad existe un plano común, es imposible formular la pregunta de la unicidad o la pluralidad porque se vive más allá de ella, en un crecimiento de la propia tradición que se nutre de todas y a todas ofrece gratitud proporcional. Se ha dicho que este espíritu no es (necesariamente) sincrético. Pero podría serlo sin que ello suponga menoscabo alguno; no es de sabios quedar paralizados por una palabra, es saludable analizar las palabras en sus significados. *Sýn-krasis* es una mezcla de varios elementos que crea una cosa nueva; *kr-* es la raíz indoeuropea de la que deriva «crear» y, en griego, la palabra «mezclar» (*kerànnymi*); en la antigüedad, una sopa bien mezclada era sagrada y era suministrada en Eleusis. ¿No es, en fin, el Islam, una mezcla creativa? ¿No parece tal cualquier religión si se la protege del exterior? ¿No es un conocido método de destruirla procurar reducirla a su elemento único, depurado, separado de todo cuanto no sea su esencia?

El plano común a toda tradición, universal, es la idéntica idea del hombre como ser que sólo se completa, más allá de su propio cuerpo y de su propia psique, en el intelecto activo, en la beatitud. Así habla la tradición cristiana, que se corresponde, en la judía, con el logro de la *neshāmāh*, de la *bodhi* en la hindú, del *'aql* en la islámica, y así sucesivamente en las lenguas de cada tradición conocida.

Y volvemos, por tanto, a preguntar: ¿quién planteará, legítimamente, la cuestión? El único deber es conocer la tradición que el destino nos asigna; aunque sepamos que otros caminos esperan a otros peregrinos y que la meta de la beatitud es igual para todos, y por más que sepamos poseer todos los talentos necesarios, para ser buenos comerciantes también debemos estar atentos, pues una de las maneras de que nos los sustraigan los estafadores será prestar oído a preguntas sin provecho alguno.

Capítulo 5

La ciudad perfecta

> Y así también yo he sido tocado por esa felicidad. También yo he tenido la fortuna de saber que se puede llegar cada día a la cita con un trozo de espacio construido como una persona viva.
>
> BORIS PASTERNAK, *Salvoconducto*

EL DESINTERÉS ORIGINARIO

Cada cosa halla su explicación retrotrayéndola a sus orígenes, y en el inicio de toda obra humana descubrimos un rito, de suerte que la exclamación de Fausto se salva a condición de que se complete: «En el principio fue la Acción ritual».

¿Y qué acción, profana hoy, no fue, de hecho, sagrada en el principio? Se dice que la propia agricultura nació de la costumbre de poner primicias votivas sobre los túmulos y de realizar sacrificios que abonaban el terreno; así, las plantas diseminadas y nutridas por las honras fúnebres brotaban casi como una respuesta de los muertos.[1] La obra agraria que surgió de ello fue por completo sacerdotal, y las tradiciones campesinas aún muestran una sutil huella de la misma. La primera cría de ganado no fue económica, sino

1. Véase Pierre Deffontaines, *Géographie et religions*, 1948.

zoolátrica; la sensibilidad a veces premonitoria del alma de los animales feroces despertaba asombro, y la capacidad de las bestias para aceptar sin *retour sur soi-même* el propio destino y su práctica de la oración (pues incluso Tertuliano afirmaba que las bestias oran)[2] inducían a rendirles culto. Mas, hasta las astucias de la caza, que en los primitivos provoca penas y arrepentimientos, sólo aplacados gracias a expiaciones ceremoniales, fueron originariamente ritos que imitaban los andares y los sonidos de los animales mediante una emulación religiosamente amorosa o, al menos, compasiva que penetraba en su secreto, aprehendía su ritmo (el *nome* secreto), ofreciendo a sus almas un espejo irresistible. En los ritos dionisíacos que todavía perduran en los campos de Tracia,[3] era habitual tiempo atrás reclamar desde las montañas con ciertos cantos al macho cabrío que un año antes había sido puesto en libertad, y que acudía como absorbido por el torbellino de las músicas y los bailes, casi ofreciéndose en sacrificio. En España aún se acostumbra a inducir a las palomas a calarse lanzando con la honda una piedra de la que cuelgan unos papeles que vibran con un sonido conforme a las palomas,[4] rito de homenaje originariamente, y que sin duda está en el origen del arte de los honderos ibéricos alabados por César. En Marruecos todavía se encanta a las serpientes con el tambor, y en la India con la flauta, y no sería imposible encontrar en los Abruzos algún cazador de serpientes experto en los embelesos del silbido ritual. La historia de amor del hombre con las bestias es de las más tristes, pues es la de una mímesis cultual que se corrompe hasta transformarse en añagaza de cazador. Se cuenta a menudo que los santos impetran de nuevo la relación totémica ritual con las bestias feroces y, por otra parte, la santidad es precisamente la restauración de los orígenes; an-

2. *De oratione*, 29, en *I mistici dell'Occidente*, E. Zolla (comp.), 2 vols., Milán, Adelphi, 1997, vol. I, págs. 264-265. (trad. cast.: *Los místicos de Occidente*, Barcelona, Paidós, 2000.)

3. Véase I. Kakoure, *Dionysiaká*, Atenas, Eleftheroudakis, 1965.

4. Véase Marius Schneider, *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas*, Barcelona, Instituto español de musicología, 1946, pág. 315.

taño gustaba de pintarse a Elías con su cuervo, a san Jerónimo con el león, a san Francisco con los pajarillos o el lobo, a san Antonio hablando a los peces. Sólo la singular tendencia moderna a la rapacidad emplea cualquier hallazgo para fines utilitarios: los chinos no usaban la pólvora más que para sus fuegos artificiales ni empleaban la brújula más que en sus ritos de geomancia; en Japón, los molinos estaban destinados, en un principio, sólo a hacer girar las muelas de oración.

¿Y qué trabajo no imitó una cosmogonía? La tejeduría o la fusión de los metales fueron empresas sagradas, en las que cada gesto remitía a procesos paralelos e intercambiables de purificación interior, y sus cantos de trabajo eran a la vez himnos litúrgicos y sus máquinas, utensilios sagrados.[5]

Así como en la antigüedad no existía un trabajo no contemplativo, tampoco se concebía un juego como un fin en sí mismo. En algunas tribus de Ecuador, el juego de dados es aún una evocación de los difuntos, y el juego de pelota era, en el antiguo México, un culto en el que los equipos de celebrantes tenían que descubrir a suertes si personificaban una u otra persona de la Serpiente emplumada,[6] y en la Edad Media europea era todavía una ceremonia eclesiástica en la catedral de Auxerre.

En cuanto a los dados y el ajedrez, a la rayuela y todos los juegos de mesa o suelo que simulan el cosmos, eran consultados como oráculos, y la religión hitita (por mencionar una) los tenía como eje, según escribe Margarete Riemschneider.

Y lo que hoy es despedazamiento fue inmolación hierática, lo que es matrimonio fue hierogamia, lo que es concurso fue exhumación religiosa de la lucha perenne entre contrarios, lo que es guerra o acción en juicio fue contienda ceremonial y ordalía; la gimnasia y los ejercicios acrobáticos, en su origen, expresaron con gestos

5. Véase Giuseppe Palomba, *Genesi e struttura della moderna società*, Nápoles, Giannini, 1965.

6. Véase Adolf Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951.

el camino y los resultados de la contemplación, el comercio nació como ceremonia de donaciones contrapuestas, el dinero, como amuleto.

En el estadio primigenio, lo que cuenta para el hombre es la quietud interior no desfigurada por pasiones personales o colectivas, por imágenes arbitrarias o futesas, pues sabe por experiencia que, puliendo el alma hasta dejarla inmaculada, se adquiere prudencia, justicia (como el arte de asignar a cada cosa su lugar natural), suprema indiferencia. Impetrar la quietud es el bien supremo, frente al cual todo propósito distinto se torna despreciable; cuando se imponga la necesidad de ocuparse inevitablemente de otra cosa, el hombre tradicional la enmarcará para no ser oprimido por ella, y así, la guerra será ejercicio ascético, la caza se realizará con respeto por las vidas que haya que suprimir, la recolección emprenderá actos de homenaje hacia las fuerzas vegetales. El mejor medio para mantenerse en un estado de equilibrio perfecto es la contemplación del todo y su recapitulación perpetua; por ello, todo producto humano en su estado primigenio debe prestarse a la contemplación y repetir simbólicamente el modelo del cosmos como estructura de planos descendientes del ser al devenir.

En estas verdades se ha reparado mucho recientemente gracias al audaz Frobenius, aunque también por mérito de Tylor que, en 1871, creyó contribuir a la dogmática y apologética del evolucionismo con *Cultura primitiva*, pero fue observando, en cambio, cuántas cosas, insignificantes en apariencia, de la vida cotidiana eran vestigios de un noble pasado, como la carraca o la peonza, antiguos instrumentos sagrados. Luego, en 1912, Murray reflexionó acerca del nacimiento litúrgico de la tragedia, y Cornford sobre el origen parecido de los juegos olímpicos; en 1923 Goitein reconoció en las ordalías la forma íntegra de lo que hoy son las instituciones jurídicas y, en fin, Scott Buchanan (en *Poetry and Mathematics*) se atrevió, en 1927, a identificar detrás de todo juicio sintético y, por ende, detrás de todo pensamiento científico, el procedimiento sagrado del combate, con sus momentos: el *sparagmòs*

o laceración, la *anagnórisis* o reconocimiento y, por último, la epifanía de la nueva idea.[7]

El arte como degradación

La génesis sagrada de toda obra humana es evidente, sobre todo, en las artes, que sobreviven en la medida en que aún se aprecie en ellas el recuerdo de cuando formaban parte de una liturgia, recuerdo que se puede desvanecer al igual que se pierde la fuerza luminosa de un rayo a cierta distancia de su fuente de luz.

Tras el hundimiento de la civilización antigua, la pintura tuvo nuevamente su función en el culto gracias al icono, pero al final de la Edad Media empezó a separarse de su fuente de vida, seducida por un virtuosismo imitativo temerario y embriagador, hasta hacerse completamente profana; de representación de la génesis y del estar en el cosmos, quiso hacerse imitadora de fragmentos del cosmos considerados como un fin en sí mismos: un rostro, un cuerpo, un paisaje, una naturaleza muerta, una tela o un grumo de pigmento. Los mismos avatares podrían describirse de todas las artes, aunque la parábola no sea siempre tan clara. Entre ellas, la propia novela, que en su forma antigua narraba las vicisitudes del acercamiento, tras las peripecias ritualmente previstas, a Isis, madre de las misericordias; cuando el protagonista finalmente la encuentra, las dolorosas pruebas sufridas adoptan la forma de un laberinto felizmente recorrido y sus ojos iluminados vislumbran, en las ciegas suertes del azar, el tejido de un destino que debía llevarlo, precisamente de aquel modo, a la luz final. Ésa era la trama de la novela griega y romana, y el ciclo del Grial no fue de distinta naturaleza. En cuanto al poema, *La Jerusalén libertada* aún se centra en la transmutación ritual alquímica de los caballeros en las entrañas de la tierra.

7. Véase Stanley E. Hyman, «The Ritual View of Myth and the Mythic», en *Myth*, Thomas A. Sebeok (comp.), Bloomington, Indiana University Press, 1958.

En su origen, además, todas las artes individuales estaban mutuamente entrelazadas en una acción sacramental única, y continúan vivas en la medida en que conservan trazas de aquella humilde condición suya y, por lo mismo, ensalzada; cada vez que una armonía figurativa, poética o musical, por profana que sea, atrae la atención, es el recuerdo vago de aquella catarsis primigenia que nos fue pródigamente entregada. Hoy día estamos al final de esta transmisión; tras desvanecerse lo sagrado, también su linaje, la estética, se desvanece. En este siglo los titanes rebeldes son castigados con la más atroz de las penas, la demencia senil.

La historia del urbanismo es parte de esta titanomaquia que está acabando ante nuestros ojos como exigen las reglas retóricas de este género literario, es decir, funestamente. Si nos subyugan las ciudades levantadas en tiempos aún profanos, en los umbrales de la Edad Moderna, es porque el titánico Lucifer se precipita desde el cielo con un fulgor que es el perecedero recuerdo de su antigua naturaleza. Mas si queremos visitar una ciudad perfecta, es decir, un lugar exclusivamente sagrado y destinado a la celebración de ritos, dispongámonos a bajar hasta el fondo del pozo del pasado.

La casa santa

El arquetipo urbano debía levantarse en piedra en el periodo comprendido entre 7000 y 2000 a.C., al que remiten Lao-zi y Confucio, Pitágoras y Platón; Aristóteles llamaba *pampálaioi* a los hombres de entonces, quienes reconocían en las órbitas celestes el lenguaje más idóneo para sus experiencias interiores y la Revelación primitiva que les había sido libérrimamente legada.

Mas, para vislumbrar esta ciudad primigenia, calcada de la celeste, es decir, el modelo de toda ciudad posible y futura, hay que borrar de la mente muchas fantasías, como el deslumbramiento que induce a reconocer en la ciudad, y en su núcleo homólogo, la casa, esencialmente un abrigo a la intemperie. De hecho, la mente mo-

derna imagina que casa y ciudad siempre han sido una máquina para vivir a la que, por cuanto el lujo lo permitía, y con las señales tangibles dejadas por los afectos, se habrían añadido los extravagantes ornamentos; este sentido común burgués se revela harto frívolo en cuanto salimos del reducido círculo de la historia moderna para adentrarnos en los orígenes, cuando la función utilitaria se muestra propiamente superflua y accidental. Como escribía sir Thomas Browne en su *Letter to a Friend upon Occasion of the Death of His Intimate Friend*, los hombres antiguos no necesitaban refugios contra la intemperie, pues su cuerpo aún no se había debilitado a fuerza de abrigarse. «Algunos consideran que había poca tisis en el mundo antiguo, cuando los hombres vivían en gran medida de leche, y los antiguos habitantes de esta isla estaban menos afligidos por la tos cuando andaban desnudos y dormían en cavernas o bosques, de cuanto lo están hoy en habitaciones y lechos de plumas. Platón dice que, en tiempos de Homero, no existían enfermedades como el catarro, una novedad en la Grecia de su época; Polidoro Virigilio informa de que eran muy raras las pleuritis en Inglaterra, y él vivía ya, desde luego, en tiempos de Enrique VIII.»[8]

Liki asegura que los primeros chinos, los «antiguos», que eran el parangón de toda excelencia, vivían en las frondas. Diodoro Siculo escribió: «Los egipcios llaman albergue a la casa por el poco tiempo que se pasa en ella, mientras que llaman residencias eternas a las tumbas. Por eso se preocupan menos de la construcción de sus casas que de sus tumbas». La piedra es un material de construcción típicamente funerario. San Francisco, restaurador de la felicidad arcaica, reprochaba con violencia todo trabajo de obra y lo derribaba en cuanto podía, pidiendo a sus discípulos que viviesen en precarias cabañas de ramajes.

La reconstrucción de los templos prehistóricos que llevan a cabo los modernos basándose en la evolución de la técnica es una cándida idolatría de los instrumentos o tecnomorfismo. La perfección interior, los cuidados rituales y la propia metafísica (no como técni-

8. *Religio Medici and other works*, Oxford, Clarendon, 1964, pág. 185.

ca escolástica, sino como intuición intelectual) quizá fueron mayores en las épocas indiferentes a las comparaciones de la vivienda que en las posteriores.

Toda edificación primigenia cumplía la función de representar el cosmos y, por tanto, de disciplinar la imaginación y el intelecto hasta el éxtasis. Lord Raglan observa con Mircea Eliade «que los carros rituales de la prehistoria se construían para reproducir el movimiento de los cuerpos celestes y pueden considerarse el prototipo de los carros posteriores y ordinarios, al igual que la navecilla ritual sobre la que se colocaban los cadáveres fue el prototipo de todas las naves». Tal le parecen «los palacios y templos cósmicos, que fueron el prototipo de todas las casas».[9] Del mismo modo que Wilhelm Schmidt halla en el origen de la degeneración religiosa el prototipo de la revelación perfecta o Dumezil rastrea un modelo, inmanente a las instituciones indoeuropeas, de sociedad armoniosa basado en la tripartición de los poderes o Séjourné reconstruye una civilización primigenia perfecta, contenida en las deformaciones del Estado azteca tal como lo encontraron los invasores españoles, también Eliade y lord Raglan encuentran que la casa arquetípica, exclusivamente ritual, es propia de hombres que sabían renunciar a toda posesión menor con tal de atesorar la perla rara. Ambos afirman que tanto el templo como el palacio se desarrollaron a partir de un edificio cósmico, y de éste procede la propia ciudad. Dicho edificio fue, en sus orígenes, una secuencia de relaciones entre piedras, como Stonehenge, o de obra mural cuya bóveda era emblema del cielo y el pavimento representación de la tierra; para representar las aguas servía un pequeño foso de muralla o las cisternas o las piedras dispuestas en círculo, mientras que las paredes indicaban las olas o las montañas o los bosques o el horizonte o el elemento del aire.

9. F. J. H. Somerset, lord Raglan, *The Temple and the House*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964, pág. 147. Mircea Eliade ha tratado la cuestión especialmente en «Le Symbolisme cosmique des monuments religieux» en *Centre du monde, Temples, Maison*, Roma, 1957.

En los templos babilónicos, la identidad del edificio y del cosmos resalta por lo escrupuloso de las mediciones, pero la Tradición se representa en casi todas partes a despecho de las diferencias de tiempos y espacios; el pabellón sagrado hemisférico de los oglala sioux es similar al *gigunu* babilónico, hemisferio cósmico de verdor, y su fuego es, como el del *thólos* griego, el centro del universo; las cuatro esquinas del mundo, marcadas por cuatro columnas o pilastras que sostienen la bóveda, son las estaciones, los elementos, las partes del hombre, y así aparecen sucesivamente las correspondencias materiales de la cuaternidad como fuente numérica de símbolos. Al igual que los oglala, los malgaches usan cabañas zodiacales, rectángulos orientados sobre el eje septentrión-mediodía, gnomones. A cada hora del día el sol alcanza idéntica parte de todas las casas. El interior es una estancia dividida en doce partes, es un año hecho espacio, y cada esquina lleva el emblema del mes. Entre levante y septentrión se encuentra el lugar del Carnero y del culto, a septentrión el de los antepasados, y por tanto se deja vacío; el arroz se guarda en el punto correspondiente a la cosecha.

La casa estaba tan poco destinada a las comodidades de la vivienda que muchos actos estaban, como en lugar sagrado, prohibidos: el parto, la preparación de los alimentos profanos, la muerte. Cocinar al raso era aún habitual entre los normandos en el siglo XII; anexos a los templos egipcios había lugares donde las mujeres podían parir sin contaminar las casas, y los muchachos no iniciados aún se mantenían a menudo fuera de la casa para no perturbar el ambiente. De hecho, la casa era mayormente un mausoleo, contenía las cenizas de los difuntos en urnas sagradas o, en el subsuelo, sus cadáveres, de manera que era también el lugar donde se había edificado por la presencia invisible, pero esencial, de los muertos, espectadores perennes y severos, donde, como decía Kierkegaard, se era llamado al acto de suma ironía que es la unción y la piedad hacia el ser inerme por excelencia, el difunto, símbolo del espíritu sin fuerza material y, sin embargo, fuente de serenidad sobrenatural en cuanto ofrece, siempre que se lo evoque con abstraída y diligente ritualidad, un punto de apoyo más allá del juego de las circunstancias o de las pasiones.

La inviolabilidad del domicilio es una reminiscencia de cuando traspasar el umbral sin atender al rito era un insulto a las divinidades de la casa; para forzar la entrada de una casa todavía se requieren actos rituales.

Fustel de Coulanges reflexiona sobre el valor del fuego del hogar en el mundo grecorromano, donde *in primis ingressibus domorum vestae id est arae et foci solent haberi*, sobre dichas aras sólo podían arder ciertas maderas (la mente sólo debía absorber pensamientos superiores) y su llama debía permanecer pura; *castis taedis* (*ce qui signifiait, au sens littéral, qu'aucun objet sale ne devait être jeté dans ce feu et, au sens figuré, qu'aucune action coupable ne devait être commise en sa présence*); había que inclinarse ante el fuego doméstico como ante un tabernáculo, y cada sacrificio ofrecido, vino, aceite, entrañas, servía para darle mayor consistencia, es decir, para acrecentar la fuerza de la divinidad en el corazón de los circunstantes, y cada comida que se consumía ante él era prodigiosa, porque, comiendo, se pensaba en el milagro de un cuerpo que, alimentado con aquellas viandas, nutría un espíritu místico; la comida era la causa de los pensamientos contemplativos, al igual que era natural *et mensae credere adesse deos*. En resumen, el fuego sagrado del ara es distinto del fuego común y brutalmente destructivo tanto como la mente consagrada es diferente de la profana, y estas nociones religiosas son transmitidas por los antepasados, tal como se acostumbra a cubrir los penates con el humo de las víctimas quemadas, *flammis adolere Penatis*. Según Cicerón, la casa es el lugar de los *sacrificia oculta*, donde *suo quisque ritu sacrificium faciat*, según la particularidad devocional específica de la familia individual, que era no ya una institución meramente natural, sino un orden destinado a la transmisión de conocimientos, de cantos, de oraciones, hasta el punto que una boda o una adopción eran iniciaciones (*uxor socia humanae rei ac divinae*). ¡Qué decadencia no vino a significar el pasaje de esta familia sobrenatural a aquella otra meramente material, en la que un erotismo precario, algo de ternura o zalamería, y mucha paciencia habrían sido unidos por la ar-

gamasa de una miserable moral civil! ¡Qué adulteración, el pasaje de la lengua mistérica secreta y solemne de los penates a la jerga de los exiguos sentimientos! Y, en fin, ¡qué disminución, cuando la capilla se torna una guarida, un nido más o menos cómodo y engalanado; el tálamo hierogámico, un lecho conyugal; y la mesa sacrificial, una mesa familiar!

Granet ilustró la función simbólica y no práctica del lecho entre los chinos arcaicos, que dormían en el suelo durante el periodo más estricto del luto para modificar después, poco a poco, el lecho a medida que pasaba el tiempo. Cuando empezaron a habitar las construcciones sagradas, circulares, situaron el tálamo bajo la ventana abierta a sudoeste y debajo escondieron las simientes. Era, éste, el lugar más oscuro (femenino) de la casa, donde se ocultaba, por ley de armonía, la fuerza seminal viril. Hasta la basura era sagrada, y no se tiraba hasta el cambio de año, pues en ella residía la buena fortuna (el *trickster*) y la fuerza, renovadora por antítesis, del trueno. Circunspección al salir del umbral y miedo al trasponerlo eran la norma. ¡Ay de quien pusiera el pie en el umbral! Estaba prescrito bajar la cabeza al entrar y despojarse del calzado.

La mujer fue mucho tiempo dueña, sacerdotisa del fuego del hogar; se investía de una función cósmica cuidando el fuego perenne y manteniendo puro el edificio, acogiendo ritualmente al marido en la vivienda y en el tálamo, que también representaba un microcosmos dentro del microcosmos, apoyado en cuatro pilastras, cubierto a menudo por un simulacro de bóveda celeste, el pabellón. El matrimonio sacramental, es decir, propio de una familia cultual formada por seres sacerdotales (*sacra dantes*), era, obviamente, indisoluble, exigía la virginidad de la esposa, y a veces su inmolación en el túmulo marital, y otras representaciones de los símbolos llevadas incluso *ad effusionem sanguinis*, con la consecuencia de una ornamentación doméstica exclusivamente eclesiástica, de culto. Lord Raglan muestra cómo a menudo la plebe descuidaba estas formas, inadecuadas para ella, y ciertamente sin utilidad práctica alguna, con prudentes omisiones, pues las normas y ornamentos simbólicos, si no irradian

de una vida mística, se tornan estólida «respetabilidad» o legalidad puramente vegetativa. *Omnia laica laicis.*

Lo que fue liturgia se transforma, en épocas históricas más cercanas a nosotros, en derecho, danza, canto, construcción urbana y ornamentación profanos, en los que se percibe un eco más o menos débil de sus orígenes.

LA CIUDAD SAGRADA

De tal casa, tal ciudad. Las familias sacerdotales, retratadas del natural por Fustel de Coulanges en sus casas-templo, se reunían para un culto superior o, en todo caso, común, y con ello constituían una ciudad, un lugar a veces casi deshabitado adonde acudían para adorar a los penates públicos o un *theós polieús*. Estaban unidos en fratrías, éstas en tribus, las cuales componían una ciudad en una sucesión de cultos dentro de cultos. El efebo ateniense accedía a la religión municipal en plena adolescencia cuando pronunciaba la fórmula: *Ierà tá pátria timéso* ante la víctima humeante en el altar.

Mas sólo hemos descorrido los primeros velos y avistado una ciudad ya tardía, en la que debemos entrever la roca puramente sacra, el recinto megalítico de cipos cuya orientación debía permitir la observación astronómica perfecta; la astronomía antigua no se diferenciaba de la mística, pues los astros traducían en figuras las relaciones interiores que el hombre aspiraba a instaurar. La función astronómica de Stonehenge ha sido finalmente comprobada gracias a las calculadoras electrónicas que el hombre moderno se ve obligado a utilizar. La demostración hace inclinar la cabeza ante los conocimientos astronómicos megalíticos, y otros datos confirman que, en aquella época, ya se conocía la precesión de los equinoccios.[10] Las ciu-

10. El conocimiento de la precesión de los equinoccios por parte de los antiguos fue afirmado por la escuela «astrobiológica», surgida en Leipzig en 1908, y negada por F. Kuhler. Acerca de ello, proporciona una prueba definitiva Jorge de Santayana en sus últimos trabajos.

dades-templo estaban dedicadas al sol de un cierto momento del año; los *cromlech* druídicos de Francia están dispuestos de modo que recogen el sol naciente, sea el de noviembre, el de febrero, el de mayo o el de agosto; en Karnak, es en el solsticio de verano. También se podía construir un edificio, una caverna artificial para captar mejor el rayo, la visita astral. El templo de Isis en las pirámides, al igual que el Templo de Jerusalén, miraba a oriente: la luz del sol del equinoccio entraba por la puerta y atravesaba la columnata para posarse, finalmente, en el lugar más secreto del santuario, el altar de los sacrificios.

En Jerusalén, el sol alcanzaba en su recorrido anual exactamente las joyas del sacerdote inmolador y provocaba en ellas un rayo reflejo.

La basílica de San Pedro se orientó de manera precisa para que, en el equinoccio de primavera, al alba, se abriesen las puertas del atrio y el sol alcanzase exactamente el altar mayor.

El templo egipcio mejor conservado es el de Amon-Ra, en Karnak, cuya área doblaba la de la actual basílica de San Pedro; tenía dos naves, una orientada al sol poniente del solsticio de verano y la otra al sol naciente del solsticio de invierno. En la oscuridad del santuario, sólo en el instante exacto del año «entraba el dios» para iluminarlo todo.

Hay templos orientados de manera que recogen en hilera, a través de las columnatas, el fulgor de una estrella. Dice Lockyer: «En los templos dedicados al culto del sol y a la determinación de la duración del año, había buenas razones para atenuar la luz con tabiques y bóvedas de piedra, pues se quería determinar el punto marcado por los rayos en los dos o tres días próximos al solsticio de invierno o de verano a fin de establecer el momento exacto. Mas si el templo no estaba destinado a observar el sol, ¿para qué tales tabiques? ¿Por qué tener tan a oscuras al astrónomo o al sacerdote?». Un pasaje de Herodoto proporciona la explicación a Lockyer: en el templo había una pilastra de oro y una de esmeralda tan grande como para resplandecer toda la noche. Una estrella bastaba para encender la luz. Y cuanto más oscuro estuviese, más refulgía la estrella.

Dado que una estrella podía visitar, de esta suerte, un templo dos o tres siglos como máximo, cada tres siglos había que reorientar un

templo estelar, mientras que uno solar podía permanecer intacto durante milenios.

Las ciudades son templos ampliados por un asentamiento, erigidos en honor de una estrella o constelación; de hecho, en Egipto se denominan «casa» de este o de aquel dios, es decir, de este o de aquel aspecto de las luminarias mayores, es decir, de este o de aquel astro. En Mesopotamia, Nippur está dedicada a la Osa Mayor, y Babilonia a Aries.

Quizá nos haya sido aclarada la oscuridad que envolvía, desde el fondo de la historia, la vida de aquellos lugares: la piedra central era el eje del universo, a su lado fluía una corriente de agua sagrada, destinada a convertirse en ciudad. El rito que allí se celebraba se ha reconstruido como una procesión o danza laberíntica, que debía señalar órbitas y movimientos celestes, seguida de una purificación lustral y la ingestión de una bebida que debía procurar una regeneración haciendo entrar en sopor allí cerca o sobre la piedra para soñar a la divinidad.[11] En el *Génesis* se narra cómo Jacob recibió la experiencia de este sacramento durmiéndose sobre la piedra Bet-el o «casa de Dios» (*Gén* 28, *19)*. De aquí se desarrolló la costumbre de alzar una colina de escalones que simbolizasen las reparticiones del cosmos, con el altar en la cima: la pirámide es la piedra que ha crecido. A partir de aquí, la ciudad se desarrollaba sobre cuatro vías y directrices en los cuatro puntos cardinales. Herodoto habla de la ciudad de los medas, Deioces, entre siete círculos de murallas, cada uno de distinto color, según su propio planeta; las murallas pueden tener la función de los planos de la colina, que debían recordar la purificación de las correspondientes siete partes del hombre interior.

La ciudad surge para ofrecer la posibilidad de dicho culto, no con fines económicos o militares; entre 5000 y 3000 a.C., entre los sumerios, ésta es la norma sin excepción. Atenas estaba constituida únicamente por la Acrópolis; sus habitantes estaban esparcidos por la campiña. La formación de aglomeraciones urbanas se observa

11. Véase Cyrill von Korvin Krasinski, «Lebenswasser als Bad und Trank in die mystisch-kultische, Umwandlung», en *Leben aus der Taufe*, Maria Laach, 1963.

muy bien en el neolítico sardo, como atestiguan los restos: las casas dispuestas en círculos concéntricos, laberínticos, o bien grandes recintos, porticados o con logias, rodean los elementos del santuario, la denominada tumba del gigante, el pozo sagrado.

La urbe-orbe puede desplazarse, el campamento de los nómadas con su tabernáculo, y el de las milicias con su *auguraculum*, respetando la misma concepción.

La ciudad arcaica fue, ante todo, un símbolo, lugar de contemplación mística, y sólo en un segundo momento se redujo a burgo fortificado y centro de trabajo o de intercambios. Su lugar era elegido por inspiración divina y determinado siguiendo un ritual de geometría sacral, su planificación proporcionaba una recapitulación del cosmos, se situaba como centro de la tierra, del Hombre Divino. Todo estaba en función de fines contemplativos y astrales.

La ciudad primigenia podría definirse como la adecuación de la estructura terrestre al mapa celeste donde los astros rotan combinados entre sí gracias a la música de las esferas. Por otra parte, la etimología de *pólis* nos conduce al sánscrito *puru* y *pūṛna*, es decir, «plenitud», y la de *civitas* a la raíz indoeuropea *kei-*, que indica el reposo. En sánscrito, la Ciudad de Dios es Brahmapura, y el *nirukta*, el juego que los hindúes hacían con las palabras a la manera de los compañeros socráticos del *Crátilo*, pone en relación *puruṣa*, la divinidad que se manifiesta en la multiplicidad sacrificándose, con *puri shaya*, «el que reposa en la ciudad».[12]

Las ciudades sagradas de América como diccionarios

La ciudad que resumía en su forma la civilización mística tolteca era Teotihuacán («ciudad de los dioses» en náhuatl). Tiene un centro sagrado y ceremonial dividido en dos partes, el cielo y la tierra, uni-

12. René Guénon, *Le Roi du Monde*, Bosse, París, 1927 (trad. cast.: *El Rey del mundo*, Barcelona, Paidós, 2002).

dos por una amplia avenida que asciende en cuesta. «En el lado más alto, a treinta metros de desnivel, está la Pirámide del Sol, la de la Luna, y varias otras edificaciones inexploradas. En la parte baja, un cuadrilátero de cuatrocientos metros de lado encierra el templo de Quetzalcóatl. El sector celeste está constituido por volúmenes erectos, y el terrestre sólo presenta una serie armoniosa de líneas horizontales.»[13] La Pirámide del Sol se eleva hacia lo alto mientras que el lugar de la serpiente emplumada no se levanta del suelo. El monumento solar impone el orden a los restantes y, a su vez, tiene un eje de este a oeste desviado 17 grados hacia el norte. Quien ha levantado los planos ha observado que dicho eje está orientado hacia el punto donde el sol se pone el día de su paso por su cenit, siendo el cenit el centro del universo; ese día, la imagen se convierte en el corazón universal. Y esto relaciona el urbanismo con el concepto de corazón entre los pueblos antiguos de Centroamérica. El templo presenta una constelación de serpientes emplumadas coronadas por cabezas de Quetzalcóatl y de Tlaloc; probablemente era la escuela de los profetas, *calmecac*, la «casa donde florece el cuerpo» o que produce el espíritu. Hay 365 cabezas, tantas como días del año; el cuadrado y el círculo, símbolos del año, organizan armónicamente toda la ciudad, junto al símbolo de la «guerra florida», que es la lucha de cada uno contra su propio corazón mediante la penitencia, la prueba purificadora.

Pero, en toda América, el pueblo o el campamento indígena, aun cuando no esté orientado con el empeño astronómico de una Teotihuacán, es zodiacal, doblemente dividido siguiendo las dos líneas, la del eje y la del decumano, de septentrión a mediodía y de oriente a poniente, con el lugar de culto en el centro; la norma vale tanto para los pueblos del primer milenio, sacados a la luz en las excavaciones de Louisiana, como en los escasos restos actuales.

La aldea bororo es la más celebrada entre los etnólogos por su forma circular, con los clanes fuertes residiendo a mediodía y los dé-

13. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, Ciudad de México-Buenos Aires, 1964, pág. 97.

biles a septentrión; éstos tienen héroes demiurgos encargados del orden político, y aquéllos, por el contrario, tienen pacificadores, libertadores y proveen para el orden de la naturaleza. En el centro sagrado está la casa de los hombres, dividida entre «débiles» y «fuertes», y una arena para las danzas comunes: la dualidad y la unidad están juntas. Se ha observado que el templo balinés encierra los dos patios interiores para significar la díada, mientras que fuera de ellos se abre un patio donde se unifican los contrarios. Occidente y oriente determinan la segunda repartición, a valle y a montaña, en el signo de la trompa y el que la hace sonar. Cada uno de los cuarteles así distribuidos en la esfera de la comunidad se subdivide en varias unidades gentilicias, adornada cada una con su animal totémico, investida de su porción de cosmos en que vivir y manifestarse.

Los zuñi se cuentan entre los pueblos más antiguos de América. Su «sistema tiene por principio la división del espacio en siete regiones: la del norte, del sur, del oeste, del este, del cénit, del nadir y, por último, del centro. Entre estas siete regiones se reparten todas las cosas del universo. Por limitarnos a las estaciones y los elementos, al norte se asignan el viento, el soplo o aire y, como estación, el invierno; al oeste el agua, la primavera y las brisas húmedas de primavera; al sur el fuego y el verano; al este la tierra, las semillas de la tierra y las heladas que maduran las semillas y concluyen el año. El pelícano, la grulla, el gallo de las selvas, la encina verde, etcétera, son cosas del norte; el oso, el coyote y la hierba de primavera son cosas del oeste. Al este se le asignan el gamo, el antílope, el pavo, etcétera. El norte es la región de la fuerza y la destrucción, la guerra y la destrucción le pertenecen; al oeste, la paz y la caza; al sur, región del calor, la agricultura y la medicina; al este, región del sol, la magia y la religión; y al mundo superior y al mundo inferior se les asignan combinaciones variadas de aquellas funciones [...] El norte es amarillo, dicen, porque con la salida y la puesta del sol la luz se torna en él amarilla; el oeste es azul a causa de la luz azul que se percibe al ponerse el sol. El sur es rojo por ser la región del verano y del fuego, que es rojo. El este es blanco porque es el color del día. Las regiones superiores son jas-

peadas como los juegos de luz en las nubes; las regiones inferiores son negras como las profundidades de la tierra. En cuanto al centro, el ombligo del mundo, que representa a todas las regiones, tiene de ellas, a la vez, todos los colores [...] Este reparto del mundo se corresponde exactamente con el de los clanes en el interior del pueblo. También éste está dividido [...] en siete partes. Dichas partes se corresponden, quizá no desde el punto de vista de su disposición topográfica, sino de su orden, con los siete cuarteles o barrios del mundo [...] La relación es tan estrecha que cada barrio del pueblo tiene, como las regiones, su color característico, y es el color de la región correspondiente. Cada división abarca un grupo de tres clanes, a excepción de la del centro, que comprende uno solo...».[14] La ciudad es una tabla de conversión: a cada clan le corresponde una serie de sonidos, de sabores, de colores y adornos, de animales, de plantas, una dirección del viento y una parte del cielo, y un instrumento. El mundo se ordena según un sistema de relaciones simpáticas entre objetos de naturaleza distinta, y dichas relaciones identifican un ritmo secreto común.

Es difícil constituir el esquema perfecto, y los detalles varían de un punto a otro de la tierra, pero se mantiene el mismo arquetipo como idea de una división que permite, gracias a la acción recíproca de las partes, obtener una imagen de lo divino y un diccionario del cosmos.

EL HIMNO AFRICANO A LA CIUDAD. CHINA

En África, esquemas diferentes reflejan el mismo principio: la aldea dogon, descrita por Griaule, es un hombre divino que tiene la cabeza a septentrión (la cual se transfiere a la forja y al lugar de reunión de los ancianos), a este y oeste las manos (allí están las cabañas donde se instalan las mujeres durante el periodo impuro), y los pies al mediodía (los altares comunes). La ciudad es dúplice, como la día-

14. Émile Durkheim, Henri Hubert y Marcel Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Turín, Boringhieri-Einaudi, 1951, págs. 47-48.

da divina, y entre sus dos mitades hay un círculo, que simboliza el cielo, con el ara del antepasado convertido en serpiente, emblema del sol, entre las aras del fundador, que representan las estrellas.

Tombouctou (Tombuctú) tiene decumanos rectos, pero las calles axiales forman un dédalo de intestinos; es una síntesis de los dos tipos fundamentales de ciudades, cuadrada y laberíntica.

La aldea de los kotoko del Chad, descritos por Detourbet y Lebeuf,[15] está dividida en parte norte y parte sur, masculina y femenina, correspondiente a una pareja de gemelos primigenios y a los dos fundadores, el pescador (norte) y el cazador (sur). Otra subdivisión, normativa, se superpone a ésta y separa el poniente del oriente. Un reparto ulterior determina doce secciones, más el palacio central, donde habita el príncipe, que simboliza la Luna y está asistido por veinticuatro notables, cada uno representante de una constelación. El centro tiene un edificio sagrado, formado por dos bloques, el masculino a septentrión y el femenino a mediodía; entre éstos, un pasadizo estrecho representa la matriz de todas las cosas. Al lado se alzaba una pirámide a cuya cima, en noviembre, ascendía el príncipe por una escalera en espiral con la finalidad de reordenar el universo.

Frobenius recogió en Sudán una canción, patrimonio secreto de la aristocracia, que celebra la idea de la ciudad:

> Cuatro veces ha salido Vagadú, majestuosamente, a la luz del sol,
> cuatro veces ha desaparecido, oculta a la vista de los hombres,
> una vez por vanidad, otra por faltar a la palabra dada,
> otra aún por avaricia, y la última por discordia. Cuatro veces
> ha cambiado de nombre Vagadú: se ha llamado Dierra, Agada, Ganna [y Sila.
> Cuatro veces ha cambiado de orientación: ha mirado una vez a
> septentrión, otra a occidente, otra aún a oriente y,
> por último, a mediodía. Vagadú siempre posee, cuando se hace visible
> a los hombres en la tierra, cuatro puertas, en los cuatro puntos [cardinales,

15. Véase Werner Müller, *Die heilige Stadt*, Kohlhammer, 1961.

de ahí le viene a Vagadú la fuerza en que perdura, sea ésta edificada
con piedra o con madera o con tierra o aunque viva sólo como una
[sombra
en el ánimo y en la nostalgia de sus hijos.
Vagadú no es de piedra, ni de madera, ni de tierra, sino la fuerza
que vive en el corazón del hombre y ahora es manifiesta, pues los ojos
la perciben y los oídos escuchan el clamor entre los escudos, ahora es
invisible porque, cansada y oprimida por la indomabilidad de los
[hombres,
se ha dormido. Mas el sueño ha prendido en Vagadú una vez por
[vanidad,
otra por faltar a la palabra dada, otra aún
por avaricia, y la última por discordia. Pero si vuelve a encontrarse a
[Vagadú,
entonces tendrá una fuerza tal en el corazón del hombre que ya nunca
[se podrá
extraviar, y la vanidad, la falta a la palabra dada, la avaricia
y la discordia no podrán ya arañarla.

Frobenius reconstruía el rito de fundación de esta ciudad ideal: primero, se rodeaba tres veces saltando por encima del espacio de las futuras puertas, según la forma prefijada, cuadrada o circular. Después se sacrificaba el toro y se sepultaba bajo un túmulo en el centro exacto, elevando allí un ara. Al solsticio siguiente se repetía la ceremonia, mas esta vez el toro llevaba a la grupa una virgen, que también era sacrificada y sepultada en los cimientos de la puerta oriental.

En el *Canto LXXVII*, Pound, como recuerda Mary de Rachewiltz, combina sin traducción posible las onomatopeyas de un ritual de lluvia con la idea de Vagadú:

K-lakk...
making rain
uuuh
2, 7, hooo
der im Baluba

Faasa! 4 times was the city remade,
now in the heart indestructible.

Vagadú no conoce fronteras, su imagen florece bajo cualquier clima donde los hombres se reúnan en armonía. ¿No es el rito reconstruido por Frobenius análogo al chino? El fundador de ciudades, ornado de joyas, espada en mano, observaba las sombras y la dirección de los cursos de agua e interrogaba a la tortuga antes de fijar el sitio, elegía para la fundación la culminación del Pegaso celeste, al finalizar las tareas agrícolas y antes del solsticio de invierno, y seguidamente ordenaba que se alzase el cercado al redoble de un tambor y haciendo entonar cánticos. Bajo las murallas se sepultaban cabezas de vencidos, y al guardián se le cortaban las piernas; no hay que sentir espanto, pues para el hombre arcaico la expresividad no se dejaba intimidar por el dolor; no es excepcional que un árabe se ciegue tras haber visto la Ka'aba, y los herreros primitivos se mutilaban porque la forja era su única vivienda.

En el centro de la ciudad, sobre un túmulo natural o artificial, se alzaba un bosquecillo; en él, el altar de la tierra (*yin*), a oriente; a su izquierda, el templo de los antepasados (*yang*); la villa del príncipe, cuadrada, también estaba en el centro de la ciudad cuadrada; una calle debía conducir directamente desde la puerta del sur hasta la sala de audiencias pasando entre el altar de la tierra y el templo de los antepasados. La ciudad nace del pacto entre el príncipe inmolador y los soldados que le suministran las víctimas para su divino oficio.

La elección inspirada del sitio

No se conocen bien las ceremonias de fundación de la mayor parte de los pueblos; se sabe que el faraón establecía la orientación de los templos «sosteniendo la cuerda», ayudado por la Señora de la piedra de fundamento, pero, en lo relativo a la India y a Roma, nuestro conocimiento de la forma de proceder es más amplio y, por con-

siguiente, puede presumirse legítimamente la forma del rito primigenio universal.

Su primera fase era la búsqueda del lugar. Todas las partes del hombre tenían que entrar en juego; si la ciudad ha de conferir una paz perfecta, ninguna de ellas puede ser descuidada, entre las parcas invitadas al nacimiento cuidado con olvidarse de Láquesis; en la elección del punto predestinado debía intervenir esa facultad que el hombre moderno reprime y teme, la intuición pura, que aprehende las formas; «infinidad de hombres pasan y mueren sin haber [...] visto [la forma], incluso filósofos. Pero el hombre más ingenuo puede verla, tanto más clara cuanto más ingenuo, y quien la ve, la ve como por una gracia, de improviso: *exaíphnes*, como dice Platón».[16] Es-ta atención no premeditada lleva a exclamar a los piratas que reconocen a Dioniso en su prisionero: *Corpore numen in isto est*[17] y, según los indios Bella Coola, la intuición hace vibrar los ojos con un tic cuando está por aparecer la caza. A veces se descubría un lugar tan elocuente que el reclamo era inevitable: una llanura entre valles, con abundancia de árboles y arroyos, donde parecía que la naturale-za sugiriese la división sagrada. O un monte con dos cimas, que po-día simbolizar al Dios dúplice o gemelo de los cultos megalíticos, y a sus pies un valle de regadío, con otro monte parecido; ésta es la po-sición de Roma entre el Capitolio y el Palatino, y será también el pai-saje de la catedral gótica con las dos torres gemelas y, al fondo, la aguja del transepto.[18]

Pero el magnetismo no siempre era tan claro, y la elección debía confiarse a una y no a otra parte del hombre: a su inspiración; el *genius loci* debía ser reconocido por el genio, por el *daímon* del fundador, lograr que congeniaran. Para llamar a este elusivo compañero interior del hombre, que el hombre libre, a diferencia del esclavo, po-

16. Carlo Diano, *Forma ed evento*, Venecia, Neri Pozza, 1952, pág. 46; véase también David Daube, *The Sudden in the Scriptures*, Leiden, Brill, 1964.

17. Ovidio, *Metamorfosis*, III, 612.

18. Schneider, *op. cit.*

día cultivar, los antiguos disponían de técnicas como los rabdomantes con su vara ahorquillada; a veces se intentaba ser visitado por un sueño indicador, y a menudo se valían de un animal afín. Esta parte intuitiva, vaticinadora del alma, que tenía que dar el dictamen, que presentía los acontecimientos, que resolvía los problemas de forma imprevisible, y a la que favorecían improvisadas iluminaciones, era imaginada como un animal, especialmente por los teutones, y los indios de América estimaban el conocimiento de este animal-custodio como lo que más debía estimular al hombre a partir de joven a viajes peligrosos, exponiéndose a la tortura, al hambre, al insomnio, y ayudándose con la música para poderlo ver (después, una vez sabían que estaban en secreto, entraban a formar parte de la confraternidad de los que tenían un doble de la misma especie, y decoraban tienda y escudo con la figura del animal así descubierto). Se aprendía a comunicarse con el animal totémico, a servirse de él como de un médium, y así es como los héroes fundadores descubren el asentamiento justo de una ciudad: Rómulo en el Palatino y Remo en el Aventino trataron de hacerse guiar por los vuelos de los buitres; si hubiese sido griego, como observa Fustel de Coulanges, Rómulo habría consultado al oráculo de Delfos; si hubiese sido sanita, a un lobo o a un pico. Eneas sigue a una cerda preñada para fundar Alba Longa; los dogon quieren ver a un chacal removiendo el terreno. La observación continuada del instinto animal facilita los reconocimientos instantáneos de la intuición, probablemente el castillo de Macbeth se había edificado en un lugar predilecto de los vencejos, pues, acercándose a él, Duncan le dice a Banquo:

This castle hath a pleasant seat. The air
Nimbly and sweetly recommends itself
Unto our gentle senses.

Y Banquo responde relacionando el delicado pájaro y la salubridad del aire:

This guest of summer
The temple-haunting martlet, does approve
By his lov'd mansionry that the heaven's breath

Smells wooingly here. No jutty, frieze,
Buttress, nor coign of vantage but this bird
Hath made his pendant bed and procreant cradle;
Where they most breed and haunt I have observ'd
The air is delicate.

La cuadratura del círculo

Cuando la intuición ha sentado la premisa del lugar exacto, todo procede suavemente según una geometría: el ritual indio[19] prescribe plantar un palo en tierra, en el centro exacto de la ciudad futura, y trazar un círculo en torno a él. En éste se fijan los dos puntos que cortará la sombra que proyecta el palo bajo el sol matutino y, luego, bajo el sol de la tarde. En esos puntos se busca el apoyo para trazar dos semicírculos intersecados que forman una *vesica piscis* o almendra, figura de las iconografías sagradas de todas las épocas. El círculo señala el recorrido del sol; el palo, el eje inmóvil; y la cuerda del círculo que une los puntos de la mañana y la tarde es la línea del futuro decumano de la ciudad, la vía que une oriente con occidente. La *vesica piscis* queda partida en cuatro por una cruz; el brazo más largo, que une los dos puntos extremos, aporta el futuro *cardo* o eje de la ciudad, la vía que une septentrión y mediodía. En esos dos mismos puntos se busca el apoyo para trazar otros dos semicírculos que se intersecan, y ya se dispone de los cuatro ángulos de un cuadrado, es decir, la cuadratura del círculo del tiempo; la idea de la estabilidad se extrae del devenir, la *vesica piscis* ha mediado entre círculo y cuadrado, entre tiempo y eternidad (no por casualidad encerrará tan a

19. Véase Titus Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacrée*, Lyon, Derain, 1958.

menudo la figura de Cristo o de la Virgen). Bastará con ampliar este cuadrado para obtener el recinto de la ciudad, es decir, una multiplicación en tablero de ajedrez del cuadrado central. En el tablero se enfrentan dos hileras que simbolizan la oposición; por esta razón, el tablero, a diferencia del plano de la ciudad, según observa Titus Burckhardt, carecerá de centro, que los hindúes denominan «campo de Brahma», en el que convergen el decumano, o «vía real», y el *cardo*, o «vía corta», y que corona la circunvalación o «vía de la fortuna». Bien entendido, la forma no es necesariamente la misma de un tablero de ajedrez, *urbs quadrata* era simplemente la ciudad asentada en una encrucijada en ángulo recto, de conformidad con la rosa de los vientos. El perímetro podrá ser circular u oval, como entre los hititas, como la Ecbatana de los medos, como Aquisgrán, o bien con distintas formas poligonales. A veces se reproducía la forma del animal divino, como en Brindisi, donde los antiguos percibían una cabeza de ciervo, como la piel de toro que, quizá, proporcionaba la planta urbana de los cartagineses, según la lectura que Leopold Schmitt ha hecho del episodio de Eneas y Dido.[20] Las cabañas de iniciación de muchos pueblos simulan animales divinos que sugieren una sensata interpretación de la permanencia de Jonás en el vientre de la ballena; en el paleolítico se vivía en casas parecidas a peces tendidos en el suelo, y la planta del pueblecito de Kank Thien, en Annam, también dibuja un pez, con un estanque que señala el ojo.[21]

Sea cual fuere el modo de trazar el perímetro, el conjunto de la ciudad visto desde lo alto debe constituir un dibujo geométrico sagrado o un conjunto de líneas que seduzca al ojo y lo sosiegue, estimulándolo a la meditación gracias a la convergencia armoniosa de sus líneas hacia el centro. En sánscrito se denomina *vàstu* (el Todo) *puruṣa* (el Hombre perfecto o la esencia espiritual suprema) *maṇḍala* (el círculo). La ciudad repite la forma de Purusa, es decir, del dios que se dejó inmolar por los demonios para crear un mundo con su sacri-

20. Véase Deffontaines, *Géographie et religions, op. cit.*
21. Véase Marius Schneider, *Singende Steine*, Basilea, 1955.

ficio, cuya cabeza se transformó en el cielo, y cuyos pies constituyeron la tierra, y el ombligo, el aire. El *maṇḍala* de la ciudad reproduce el cuerpo divino, pero los tratados indios prohíben echar cimientos en los puntos correspondientes a los ganglios donde se cruzan las corrientes de energía invisible que se derraman por el cuerpo, y así se explican y se imponen en el urbanismo tradicional las asimetrías, las desviaciones de un modelo totalmente mecánico. Tales desviaciones no son señal de arbitrariedad, sino más bien de mayor precisión, e infunden una naturaleza improvisada a la unión. Los chinos cometen las transgresiones convenientes sobre el esquema geométrico de acuerdo con las indicaciones de la geomancia, que establece las corrientes invisibles por las que está atravesado el terreno. Las proporciones entre los elementos de la ciudad se pueden traducir, asimismo, en relaciones de notas musicales, ya sea a través del tipo de ornamentación, es decir, de símbolos que corresponden a notas individuales que pueden decorar paredes, portales o edificios, ya sea a través de relaciones entre los distintos elementos arquitectónicos, que corresponden a intervalos musicales y se rigen por idénticas normas de consonancia; de aquí la leyenda de las ciudades edificadas o destruidas con la música: Troya, surgida, según Calímaco, de la lira de Apolo; Tebas inferior elevada al son de la lira de Anfión; o las murallas de Jericó, derrumbadas por las trompetas de Josué, atestiguan la puntual correspondencia entre los himnos municipales y el urbanismo y entre las distintas manifestaciones del alma ciudadana.

En su compendio de sabiduría tradicional, la *Musurgia universalis*, Athanasius Kircher enseña a reducir a cifras, a elementos arquitectónicos y, en fin, a notas, las proporciones de la figura humana según las indicaciones de Vitrubio. En la cara resuena al unísono: «*Sic frons, nasus et mentum longitudine aequales, tribus partibus longitudinis faciei, videlicet duobus oculis et intermedio spatio pariter aequalibus, perfectum unisonum exhibent*», mientras que, entre los restantes miembros del cuerpo, rigen relaciones de *diapason* o *diapente* o *diatessaron* o *disdiapason*. Si estas proporciones son transgredidas, se experimenta un movimiento de contrariedad; el

hombre perfecto debe poder inscribirse en un cuadrado o círculo que tenga por centro el ombligo, si está con brazos y piernas abiertos en forma de cruz de san Andrés, y los genitales, cuando está con los brazos tendidos y las piernas juntas: «*Hinc factum est ut sapientissimi homines miram in humani corporis fabrica proportionem observantes, templorum Deo dedicatorum fabricas ad eiusdem exemplar aedificarent. Nam et arcam noemicam et templum hierosolymitanum huiusmodi mensuris humani corporis respondisse, Salianus et Villalpandus fuse demonstrant*» (libro X, *Dechachordon Naturae*, I).

El urbanismo hindú ofrece numerosos modelos de ciudad. El más completo prevé un reparto de la ciudad en ochenta y un espacios, tantos como dioses principales, es decir, las fuerzas del cosmos. Brahma está en el centro, flanqueado a levante por Mitra, dios de la libre asociación amistosa entre los hombres, y a poniente por Aryaman, dios del honor aristocrático y del derecho hereditario. De las cuatro puertas principales, a la septentrional se la denomina de Brahma, en la meridional preside Yama, dios de los antepasados y de la muerte, que a los virtuosos les parece semejante al dios bueno, Visnú, y a los malvados, castigador; en la oriental, Indra, y en la occidental Sainapatya, capitán de los dioses.

En el centro de la ciudad residen los brahmanes, rodeados por los guerreros, mientras que el tercer cuartel concéntrico está destinado a los artesanos y comerciantes, y la periferia, a los trabajadores manuales. O bien los brahmanes están a septentrión, los guerreros a oriente, artesanos y comerciantes al mediodía, y los obreros al oeste. Ya antes de la edificación, este plano se dibujaba ceremonialmente sobre el terreno, punteado por flores, fuegos y conos de incienso humeante.

Inauguración y contemplación

El ritual romano se ha conservado de manera harto incierta. Descubierto el sitio, el augur lo inauguraba con un ritual repartido

en tres momentos: con el lituo, un bastón liso y curvo en la parte superior, similar a una trompa, repartía el cielo y la tierra en las regiones cardinales, y este acto se denominaba *conregio;* después se ponían alerta escrutando las señales que se perfilasen en ésta o aquella parte del microcosmos así definido, y este acto se denominaba *conspicio;* por último, percibidas las señales, las interpretaba, y a esto se le llamaba *cortumio* o reconocimiento. El lugar se había convertido en un templo; de hecho, allí se había contemplado el espacio. Probablemente, el augur dibujaba en la tierra, quizá con el mismo lituo, el círculo surcado por la cruz del decumano y del eje. Así se restringía en un breve espacio el esquema del tiempo, la duración se tornaba, como atestigua la propia lengua, figura, pues *cardo anni* es el solsticio de verano. El solsticio estival es, en particular, el mediodía, y el invernal es el septentrional, mientras que el equinoccio de primavera está a oriente y el de otoño a occidente. Varrón ha conservado un encantamiento para la definición de los límites de los templos y de los lugares de augurio (*tesca*): *Templa tescaque meae fines ita sunto quoad ego easte lingua nuncupavero. Ollanor arbos quirquir est quam me sentio dixisse templum tescumque mea finis esto in sinistrum. Illabor arbos quirquir est quod me sentio dixisse templum tescumque mea finis esto in dextrum. Inter eas fines conregione, conspicione, cortumione utique eas fines rectissime sensi.*

«Que mis límites para los templos y los lugares augurales sean como los nombraré. Aquel árbol de allí, sea como sea, lo tomo como señal de mi límite para los templos y los lugares de augurio a la derecha. Entre esos límites [he establecido] templos y lugares de augurio, teniendo dichos límites en mi pensamiento con precisión, mediante la orientación, la atención y la decisión.»

Pero ¿fue la ciudad entera un templo augural en el sentido técnico? Rykwert formula la pregunta sin resolverla;[22] recuerda que, se-

22. Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, Londres, Faber and Faber, 1976 (trad. cast.: *La idea de ciudad*, Salamanca, Sígueme, 2002).

gún Varrón, el templo debía tener una sola entrada y la urbe tenía ritualmente tres, lo que iría contra la posibilidad de ampliación por analogía (fueron los etruscos quienes prefirieron las ciudades circulares, abriendo tres puertas y trazando tres calles, según ellos en relación con el valor 3,14 de la pi griega, mientras que, en Mesopotamia, prevaleció el triángulo equilátero, y el siete como número planetario). Pero este argumento *a contrario* no puede prevalecer sobre el opuesto adoptado por el propio Rykwert, a saber, que la urbe era *ager effatus*, un fondo sobre el que se había proferido un encantamiento determinante.

El centro como tumba y cuna

Al edificar la ciudad debía creársele, ante todo, un centro, el punto por el que pasara el eje del mundo que unía y dividía los infiernos y el firmamento, y sobre el cual situar la sagrada piedra inmemorial de los arcaicos adormecimientos de incubación. Dormir era una muerte y soñar un renacimiento, de ahí que la piedra fuese un lugar real de resurrección y no simbólico, además de ser el punto de inversión entre los extremos del perímetro.

Probablemente en el cruce del decumano y del eje, se excavaba un foso, quizá provisto de salas abovedadas, por lo que constituía un apartamento subterráneo. Así se reproducía artificialmente el lugar del culto inmemorial: la caverna, que reproduce el universo, el mundo entero y, en particular, según Porfirio (*De antro nympharum*), el venir al mundo, el germinar. La caverna se ilumina, a través del reflejo de la tradición judía, en torno al célebre sueño de Jacob en la piedra sagrada; ésta se hallaba en Luz, donde ocultaba una ciudad subterránea al pie de un almendro, pero *luz* también significa «semilla de la almendra» (y el almendro se convierte en símbolo de la Virgen por ser inviolable) y hueso terminal de la columna vertebral: «Éste contiene los elementos virtuales para la restauración del ser [...] es, en el ser humano, el núcleo de inmortalidad», donde se detiene el

poder del Ángel de la muerte y es la crisálida, el huevo espiritual, la *kuṇḍalinī*.[23] Quizás, en épocas arcaicas, se reponían allí las simientes y se ofrecían las primicias, y debían ser, si no sepultados, evocados los difuntos o Manes (la piedra puesta encima se denominaba *lapis manalis*). Aún sobrevive este santuario subterráneo entre los pueblos del Sudoeste, donde cada aldea tiene sus subterráneos o *kiva*: las máscaras sagradas y los amuletos del culto se custodian allí, allí se desarrollan las ceremonias secretas, y allí se abre también el acceso al *shipap*, el reino de los muertos y de los orígenes, donde moran las divinidades benévolas la mitad del año. Durante las danzas, se cocea al *kiva* para advertir a los antepasados de que la ceremonia se perpetúa.[24] El *mundus* romano cumplía las mismas funciones; Ovidio (*Metamorfosis*, X, 17) define lo que, entre los indios pueblo, es el *shipap*, cuando exclama:

> [...] *O positi sub terrae numina mundi,*
> *in quem reccidimus quidquid mortale creamur.*

El *mundus* era llamado *faux Plutonis, janua Orci*. Se abría el 24 de agosto cuando, en el signo de Virgo, se reponía allí, probablemente, la espiga de la cosecha; para sacar el farro y, después, el tríptico para la siembra, era de nuevo abierto el 5 de octubre, y luego el 8 de noviembre, con el crepúsculo de las Pléyades. Varrón dice: *Mundus cum patet deorum tristium atque inferum quasi janua patet*. La asociación entre semillas y difuntos es fácil de entender, como también entre depósito de simientes y riqueza; el *mundus* era el reino de Plutón, donde éste tenía a Proserpina (Varrón la llama *seminum fecunditas*) la mitad del año. En el *mundus* se elevaba el altar, y se construía un refugio, donde quizás ardía el fuego sagrado (*Aras* [...] *inferorum vero mundos*, anota Servio en *Aen.*, III, 134); así era es-

23. Guénon, *Le Roi du monde*, *op. cit.*, pág. 60.

24. Jane E. Harrison, «Sophokles», «Ichneutae», en *Essays and Studies presented to W. Ridgeway*, E. C. Quiggin (comp.), Cambridge, 1914.

tablecido el ombligo o centro de la urbe. Quizás el *mundus* o «sepulcro simbólico» fue el centro místico desplazado a septentrión y a levante respecto al centro visible o *compitum,* como sugieren las excavaciones de Paestum.

Cada casa arcaica posee su *mundus;* Wilhelm Schmidt sostiene que la cueva era el útero de la tierra, por lo que descender a ella era como cumplir el rito de la *Aitareya Āraṇyaka,* en el que se envolvían con mantos de placentas, en cuclillas como fetos en un pasadizo, como si se viviera la metáfora planteada por Cristo a Nicodemo.

Después del centro, el fundador tenía que trazar el círculo mágico de protección, dejar fuera del cosmos urbano las fuerzas del caos, pues *extra ecclesiam nulla salus.* Entre los latinos y los etruscos, lo hacía excavando, con la cabeza cubierta, un surco con el arado de bronce que llevaba a la espalda cuando el terreno debía quedar libre para las puertas. Los muros estaban rodeados por la explanada, donde no estaba permitido arar ni vivir.

Entre centro y periferia

En el interior de una ciudad tan cuadrada, centrada y abastecida, sería superfluo querer determinar mejor el destino, uno por uno, de cada punto; todo está contenido ya en la *conregio,* pues cualquier línea que parta del centro identifica, además de un punto de la rosa de los vientos, un entero orden de realidades naturales y sobrenaturales sometidas a la misma vibración, asociadas entre sí y susceptibles de ser mutuamente traspuestas. Es imposible enumerar cuáles serían dichos puntos en las distintas civilizaciones mientras no se proceda a tan importante inventario. En la civilización romana, la subdivisión más común probablemente fuera de dieciséis, conservada en la rosa de los vientos de dieciséis puntas de Vitrubio y en la subdivisión por dieciséis del hígado y del cielo usada por los adivinos. En el límite, cabría suponer una rosa de 365 rayos, tantos como días del año. En cada rayo se encuentra una divinidad, un pez, un pá-

jaro, un animal terrestre, un insecto, una planta, un viento, un mineral, un movimiento, una nota, un instrumento musical, un gesto, un perfume, un sabor, un color, un astro, una letra. Si se tiene presente la posibilidad de trasponer estas realidades de uno a otro plano, se pondrá de manifiesto el lenguaje mítico casi indescifrable por cuanto complicadamente exacto. La ciudad será dividida en cuarteles especializados en representar este o aquel rayo en esta o aquella combinación e intensidad. La urbe es, pues, exactamente el orbe.

Rykwert escribió: «Un hindú reflexivo, aunque sólo conozca oscuramente la terminología *yoga*, puede, mirando un templo, deducir el *vāstupuruṣamaṇḍala* y caracterizar su cuerpo miembro a miembro con sus distintas partes y, por tanto, con todo el universo que aquél representa. De manera similar, un romano, con un escaso conocimiento de la cosmología tradicional y sin adentrarse en sutilezas filosóficas, hubiera debido ser capaz de deducir el *templum* de la configuración urbana, hallando el propio lugar específico [...] el romano que paseaba por el *cardo* sabía que su paseo era el eje sobre el que giraba el sol y que, al seguir el decumano, estaba siguiendo el curso del sol».[25]

Además, cuando la ciudad estaba repartida en clanes o gentes o curias, cada una con su propio culto y su propia mansión cívica y, por tanto, cósmica, el ciudadano también tenía siempre ante sí —vivos, notorios, familiares— aquellos momentos de orden universal que él no podía *ser* simultáneamente; una parte de la ciudad la representaban los muertos y los dioses que le eran ajenos, de suerte que, de todos modos, regresaba a la paz; de forma análoga, el fiel tenía el apoyo de un hombre separado de él y que le era familiar, que lleva puesta la máscara de Dios y se presta a recibir su confesión. Este orden perdura en la medida en que se mantenga intacta una clase sacerdotal consciente.

La Roma antigua estaba dividida en dos: la parte quiritaria y la parte plebeya. Una tenía por divinidad a Marte en la figura de Lunus,

25. Rykwert, *op. cit.*

dios de la guerra y del otoño, la otra tenía a Luna, diosa de la agricultura y la primavera. Para los quirites, el Sol es hembra del dios de la Luna; por el contrario, para la plebe, el Sol es macho y esposo de la femenina Luna. Las cuatro tribus de la antigua ciudad eran las cuatro partes de la eclíptica. En Atenas, las tribus jonias estaban constituidas por *geléontes*, los resplandecientes como astros, los sacerdotes, correspondientes al invierno, los *oplítai* correspondientes a la primavera y a la guerra, los *argadeîs* o artesanos, correspondientes al verano, los *aigikoreîs* o cabreros, correspondientes al otoño. Era jonio Hipodamo de Mileto, el urbanista pitagórico que estableció entre diez y mil el número de los habitantes de una ciudad y subdividió la ciudad en tres partes: de los dioses, del Estado y de los particulares.[26]

Ciertos ritos ponían de relieve al conjunto mismo de la ciudad, como las comidas en común, que, en Atenas, eran consumidas por ciudadanos elegidos, los parásitos, denominados *epula* en Roma. La participación de forasteros en la lustración estaba prohibida.

Las relaciones entre los individuos en el seno de este orden circular se regían por una serie de reciprocidades, que reflejaban el carácter antagonista de los signos del zodíaco enfrentados en el círculo del año; con éstos se correspondían, uno a uno, los individuos. El matrimonio se cerraba a partir del horóscopo, no ya de los esposos, sino de la ciudad; a cada clan le correspondía casarse dentro del clan respectivo y contrario. Este entrecruzamiento de antagonismos, complementarios y en constante mediación, cabe representarlo no a modo de figuración genérica, sino en una exacta traducción gráfica, mediante el símbolo de las dos serpientes del caduceo que, oponiéndose, se trenzan en espirales iguales y opuestas, como ha demostrado Julius Schwabe, sobre el modelo de la aldea zodiacal americana.[27] Por lo demás, toda la ciudad es un horóscopo. Lo observó René Guénon: «En la división en cuarteles, cada uno deberá corresponder de manera natural al conjunto formado por tres signos zodiacales, uno

26. Véase Vassily Sinaisky, *Rome et son droit théocratique et laïc*, Riga, 1923.
27. Julius Schwabe, *Archetyp und Tierkreis*, Basilea, 1954.

de los del solsticio o equinoccio, que puedan denominarse cardinales, con los dos adyacentes a él. Habrá, por tanto, tres signos en cada cuadrante si la forma de la ciudad es circular, y en cada lado si fuese cuadrangular; por otra parte, esta última es la más idónea para una ciudad que debe representar la idea de fijeza [...] los antiguos astrólogos trazaban sus horóscopos con forma cuadrada en la que cada lado estaba ocupado por tres signos zodiacales».[28]

En la ciudad zodiacal no hay sino vida mística, el profano queda extramuros. De esta Vagadú se va degenerando. ¿O no fue ésta un metro puro, como el metro absoluto, inexistente en la naturaleza? Es una cuestión ociosa, es evidente que a Vagadú remiten implícitamente todos los aglomerados que posean una forma. Ciertamente, en la Roma donde las dos mitades de la población ya no se trenzaban armoniosamente, como serpientes en el eje del caduceo, empiezan a disgregarse las orientaciones exactas y sagradas, y la ciudad cuadrada se tornará cada vez más un cúmulo de individuos, perdiendo su forma. Los especuladores levantarán edificios ilegales pese a la prohibición que debía preservar a la ciudad su carácter de templo augural, garantizando que, desde lo alto de la roca, la mirada del augur pudiese errar identificando los auspicios. Se alterarán las particiones y sus habitantes, el apólogo del cónsul Menenio Agripa (*Los miembros y el estómago*), tan zodiacal, se convertirá en una mera ideología; se derogará la prohibición de recorrer las calles con carruajes, algo reservado de antiguo a las procesiones sagradas, para las que originariamente, en Babilonia, se habían empedrado los recorridos a fin de que no tocaran el polvo quienes estaban honrando a los dioses.

Al final, la vida mística ya no se apoya en el volumen mismo de la ciudad, sino que debe sobrevivir, a despecho de las ciudades, en lo íntimo de los corazones, en congregaciones agazapadas como cuerpos ajenos a la ciudad misma, en los templos isíacos, o en los secre-

28. René Guénon, *Les Symboles fondamentaux de la science sacrée*, París, Gallimard, 1962, págs. 120 y sigs. (trad. cast.: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós, 1995).

tos antros mitraicos. El recuerdo de la ciudad sobrevive pese a la ciudad concreta, convertida en profano lugar de negocios.

La Jerusalén celeste ya no es el arquetipo de la ciudad terrestre, sino su inversión. En un último intento por salvar, mediante un compromiso, la ciudad antigua injertando en ella la fuerza del cristianismo, fundiendo en ella Roma y Jerusalén, Constantino sustituyó la antigua Bizancio por Constantinopla; como si estuviera inspirado, trazó su perímetro, que comprendía en él el número planetario de siete colinas, y en 330 la ciudad fue consagrada con un rito novísimo. De occidente partió la procesión de funcionarios llevando velas encendidas, guiada por un sacerdote, para ir a levantar en el foro una estatua de Apolo cuya cabeza era el retrato del emperador, circundada de un nimbo de rayos solares hechos con los clavos de la cruz de Cristo. Esta estatua en bronce se elevó, en el centro de la ciudad, sobre una columna apoyada en un *mundus* novísimo que debía atraer sobre el promontorio del Bósforo el destino de Roma y de Jerusalén; de hecho, encerraba el paladión de Troya traído por Eneas al Lacio, el hacha de Noé, la piedra del Sinaí percutida por la vara de Moisés y, junto a reliquias de santos (los nuevos Manes), migas del pan multiplicado por Cristo; el farro nuevo y triturado por Proserpina y Ceres y, por último, las cruces de los ladrones y el frasco de alabastro que había contenido el aceite de nardo de María Magdalena.

El *Kyrie eleison* resonó durante todo el tiempo que se tardó en izar la estatua a la cima, y los cuarenta días que duró la fiesta que siguió se celebraron con espectáculos sacros de circo.

Roma y Jerusalén

En el *De somniis* (II, 248 y sigs.), Filón de Alejandría alude a la doctrina esotérica hebrea de la ciudad: «La ciudad de Dios es el nombre del cosmos que ha recibido todo el vaso donde está mezclada la bebida divina y se ha saciado». El escanciador es el Verbo del Logos, la bebida es la que sacia para siempre. Además, la ciudad también es

el alma del sabio, según el versículo del *Levítico* (26, 12) donde Dios dice: «Caminaré en ti y seré tu Dios»; la ciudad ideal, metáfora del alma del sabio y del cosmos entero, es Jerusalén, que significa «visión de paz». Es fácil deducir las consecuencias habituales: si los tres términos, «ciudad», «cosmos» y «alma santificada» son análogos, cada una de sus partes podrá superponerse a la correspondiente de cada una de las otras, cada manzana de casas deberá ser una facultad del alma, un estrato del universo.

El campamento hebreo, primitiva Jerusalén portátil, estaba dividido en las cuatro partes clásicas: Judá a oriente, Rubén a mediodía, Efraím a occidente y Dan a septentrión, con las otras doce tribus ordenadamente intercaladas. La tribu real está a oriente, como los guerreros en la ciudad india, pero la Escritura no da noticia de una división según las respectivas funciones de las restantes tribus.

Quizá Jerusalén tuviera un carácter sagrado prejudaico, si fue (como alguno ha pensado) la sede de Melquisedec, el sacerdote del Altísimo que transmitió su bendición a Abraham con el rito del pan y el vino (san Pablo enseñó que Cristo era sacerdote de la orden de Melquisedec). Es dudoso que la ciudad tal como se formó históricamente, sobre el núcleo jebuseo, tras la conquista por parte de David, tuviese las características de la planta sagrada perfecta, que era propia sólo del Templo, o quizá del conjunto del Templo, y del palacio real. De hecho, la perfección de Jerusalén como ciudad santa está prevista por Ezequiel como utopía mesiánica al final de su visión. La mano de Dios se posa en la cabeza del profeta, prisionero en Caldea, y éste vislumbra perfectamente el arquetipo de la teocracia impecable asentada en un templo perfecto; Jerusalén será entonces construida según una división zodiacal, por docenarios.

El *Apocalipsis* recupera la visión de Ezequiel, que termina con la visión de la Jerusalén celestial, ciudad cúbica, tal es la altura de sus muros, dividida entre doce como la de Ezequiel, tres por cada uno de los cuatro puntos cardinales, y que no necesita del sol ni de la luna, ya que está iluminada por las estrellas fijas. En su centro está el Cordero, por eso no necesita templo. En la sede del Cordero fluye una

fuente cuádruple y surge el árbol de los doce frutos mensuales (que corresponden, observa Guénon, a los doce Āditya de la ciudad hindú).

Cristo ha declarado que Su cuerpo es el Templo (*Jn* 2, *19-21*), el centro, por tanto, de la ciudad. Cuando el cristianismo emerge de la clandestinidad para reconsagrar primero las iglesias, y después para intentar conferir, finalmente, un orden nuevo a las ciudades profanadas, estas palabras del evangelio de san Juan se convertirán en principio arquitectónico: la iglesia estará orientada con el ábside a oriente, hacia el *Sol Justitiae*, la cabeza de Cristo será el ábside, los brazos, los transeptos, las manos perforadas, las puertas, el torso con las piernas, la nave y el corazón será el altar mayor. La nave es la tierra, y el coro, el cielo. Si se compara esta iglesia con los recintos urbanos zodiacales se descubre que a occidente está el clero y a oriente el pueblo, según la repartición clásica de las dos funciones distintas, separadas por el eje que pasa a través del *mundus* (el altar mayor que encierra las reliquias), mientras que el decumano separa a veces a los varones de las hembras, así como *cornus Evangelii* de *cornus Epistolae*, como la estrella polar del septentrión del mediodía.

La Urbe cristiana se invistió del carácter sagrado de Jerusalén y de la Tierra Santa por una trasposición místicamente topográfica: *Roma facta est Hierosolyma*, escribió san Jerónimo. Letrán fue la *anastasis*, donde se celebraba la vigilia de Pascua; la basílica fue el Gólgota, el *martyrion* donde se celebraba la Parasceve; la basílica de Licinio fue Belén, donde se festejaba la Navidad. La «Roma donde Cristo es romano» era una realidad litúrgica y urbanística. Schuster escribió: «La piedad de los Pontífices quiso imprimir al entorno de Letrán un carácter casi seráfico, reproduciendo con las mismas disposiciones topográficas, hasta donde era posible, los más célebres santuarios de Jerusalén, el de la *anastasis*, por ejemplo, el *martyrion* con sus dos oratorios, *ante et post Crucem*, el *praesepe*, etcétera. En esta reconstrucción de Jerusalén en Roma, en la primera región, al igual que no se había descuidado el Santuario de la Ascensión, el *embomon*, del que se veneraba una piedra en el *dominicum Clementis*, también se tuvo en cuenta el Santuario Eudoxiano de San Esteban,

que tuvo en cierto modo su correspondiente en la rotonda junto al *xenodochion Valeri* en el Celio». De ahí que:

> [...] Llegando los bárbaros de la tierra que,
> en la amorosa compañía de su hijo,
> Hélix no tiene nunca abandonada,
> y viendo Roma, quedaron estupefactos,
> al ver Letrán vencer toda obra mortal.[29]

En el siglo VIII nació el himno a la imagen cristiana de la Urbe mesiánica, donde cada fiel es una piedra, y que en las fiestas de dedicación de iglesias se continuó entonando durante siglos:

> Santa ciudad de Jerusalén,
> llamada visión de paz
> que en el cielo se levanta
> con piedras vivas,
> coronada está de ángeles
> como la novia por el cortejo.
> Nueva, acude del cielo
> al tálamo nupcial
> dispuesta, esposa
> para unirse al Señor.
> Sus pavimentos y sus muros
> son de oro purísimo,
> las puertas resplandecen de joyas,
> las entradas están abiertas
> y en virtud de los méritos
> puede entrar cualquiera en ella
> que por el nombre de Cristo
> sufra tribulaciones en el mundo.
> Las piedras, con martillos y escalpelos
> escuadradas, coloca
> en su justo lugar
> la mano del artista [...]

29. Dante, *Paraíso*, XXXI, 31-36.

Jerusalén fue fundada como ombligo del mundo, y como tal atrajo a los cruzados; ya en el siglo VII, Adamnan de Hy afirma que allí surgió una columna que, en el solsticio de verano, no proyectaba sombra; en el siglo XII se habla de la Jerusalén corazón del mundo, y en la cosmología de Dante la centralidad de la ciudad sagrada determinará toda la geografía cósmica.

En el siglo IX las invasiones islámicas y normandas desalentaron el comercio europeo, y a la ciudad le faltó la motivación económica para sobrevivir; quedaron las murallas fortificadas donde sólo vivían los religiosos de la administración diocesana, mientras que las cortes feudales se instalaban en pleno campo. Proliferaron los burgos castrenses circulares, con un cuartel de soldados, un granero y una iglesia *ut esset latronibus praesidiumque libertatis circum et circa rusticanis cultoribus*, según se dijo en la fundación de Cateau-Cambrésis —por tanto, sin intención sagrada—. También surgieron burgos en torno a los monasterios (Subiaco y Bobbio, en Italia) sin fines místicos. Pero las corrientes místicas de la Edad Media son bastante difíciles de vislumbrar; la transmisión oral de las grandes tradiciones sólo aflora de trecho en trecho y, sin embargo, se intuye la presencia de corrientes subterráneas; así como la materia del Grial no nace sin una transmisión positiva, aunque invisible, algunas nociones de ciencia urbanística sacramental se aplican desde el año 1100. Véase el cuadrivio central clásico instalar al juez (ya la fórmula lombarda de la emancipación era *quattuor vias dare*), véase surgir allí un túmulo coronado por una cruz o véase emerger la catedral de un laberinto de calles, de casas concéntricas, según el modelo de los círculos cósmicos, los dos modelos arcaicos revividos al calor de la nueva fe. Y así renació el ceremonial de la fundación, primero, de iglesias, y de ciudades después.

NOVO CEDAT RITUI

Hasta la actualidad, el rito de fundación de las iglesias había conservado profusamente las usanzas sagradas arcaicas. La vigilia se

planta una cruz en el punto donde se situará el altar mayor y a la mañana siguiente el obispo bendice el lugar, evocando a la vez la Encarnación y el Templo de Jerusalén, y afirmando la paradoja: en verdad, el Dios que cielo y tierra no pueden contener tiene casa en la tierra, allí donde sea invocado su nombre.

La primera piedra la coloca el obispo, que hace de ella emblema de Cristo y de Pedro, mientras el coro entona (y entonará varias veces a continuación) *O quam metuenda est domus ista*. El obispo, rodeando el trazado de los cimientos, invoca a Dios «en cuya casa hay muchas estancias», afirmando, de este modo, la importancia de la pluralidad múltiple de la ciudad unitaria.

Una vez edificada, se consagra la iglesia. Al menos en el ritual definitivo, fusión del galicano y del romano, el rito se divide así: el obispo realiza la vuelta a la iglesia dos veces de derecha a izquierda y luego de izquierda a derecha. En la primera circunvalación se invoca la unidad y la totalidad de Dios, en la segunda, la presencia (conciliada) de los contrarios (*Per Filium Tuum angularem scilicet lapidem duos ex diverso venientes, ex circumcisione et praeputio parietes, duosque greges ovium sub uno eodemque Pastore unisti*).

A la tercera vuelta y a la tercera aspersión se canta el responso en el que el templo es consagrado como metáfora de la interioridad (*Voluisti templum Tuum fieri in nobis*). La dialéctica conceptual expresada en el triple giro es trinitaria, y afirma, además, que la unidad se torna multiplicidad a través de la manifestación, pero vuelve a sí y en sí en la meditación interior.

Cuando los celebrantes entran en la iglesia cantan el pasaje evangélico de Zaqueo, en cuya casa quiere entrar Cristo.

Y entonces se alcanza la culminación misteriosa de la función. El pavimento se riega con cenizas en forma de cruz; el primer brazo va del ángulo izquierdo al contrario y el segundo del ángulo derecho al opuesto, como una χ entre el altar y la puerta, Cristo en la postura de piernas y brazos separados del hombre inscrito en el círculo, del Puruṣa hindú. El Pontífice se sitúa en el lugar del Evangelio, y de allí parte para escribir las letras del alfabeto griego sobre el primer

brazo de la cruz y las del alfabeto romano sobre el segundo (a veces, en los orígenes, se usó el hebreo). Así se perpetuó, en la era cristiana, el rito de la contemplación augural, especialmente el momento de la *conregio*, por medio de esta cruz de san Andrés. Según Schuster, si el alfabeto es una extensión de la *A* del Apocalipsis, no puede hablarse de técnica augural como si el nombre de Cristo no pudiese conciliarse con la χ platónica del demiurgo. La *Leyenda áurea* de Jacobo de Vorágine (cap. CLXXXII) concluye apostillando algunos significados de esta consagración, y entre los del doble alfabeto está que esta «cruz es portada por el lado del revés, con el lado de oriente a poniente; para significar que lo que antes estaba a la derecha ahora está a la izquierda, y lo que estaba en la cabeza se ha hecho en la cola; y está contra [...] La cruz es portada del revés, porque un Testamento se contiene en el otro; por el hecho de que la rueda estaba en la rueda». Así pues, una adaptación al vulgo del buen siglo. Sigue el exorcismo de la sal, del agua, de las cenizas y del vino, que son mezclados a partes iguales para formar el agua gregoriana, que bautiza el templo de piedra como el agua corriente bautizó el templo de carne. El altar se consagra con cuatro cruces en las esquinas y una en el centro, marcadas con la mezcla gregoriana, y el obispo recuerda, orando, el menhir o dolmen, obelisco levantado por Jacob como ara de sacrificio para que los cielos se le abriesen para impartir oráculos (*et portae coeli desuper aperiretur oraculum*). La aspersión se realiza con la mezcla consagrada, pero esta vez por medio de un ramo de hisopo. El coro canta, entre otros, el salmo 121 (*Jerusalem, quae aedificatur ut civitas, cujus participatio ejus in idipsum*). Margarete Riemschneider ha reconocido en la cruz con las letras el dibujo de la mesa arcaica de los juegos oraculares: la iglesia es el tablero donde se juegan, se indagan, los destinos espirituales.

El acto siguiente es la solemne sepultura de las reliquias en el altar, metamorfosis de los sacrificios arcaicos: los enemigos de la fe han asumido los ropajes trágicos de los inmoladores, los fieles gozan, se duelen o gritan con la víctima, las recompensas del sacrificio sin mancharse las manos.

La unción con óleos del altar y de los muros precede a la incensación.

Las ceremonias populares que todavía se llevan a cabo en ciertos santuarios demuestran la relación de la forma eclesiástica del rito con un arquetipo megalítico que se puede reconstruir en sus tres momentos: se hacía una procesión en espiral, dando vueltas en torno a la piedra o dolmen (que era un nomon) precisamente de izquierda a derecha, luego se procedía a la lustración y después al adormecimiento de incubación sobre la piedra sagrada. El rito eclesiástico conserva todos estos momentos: la procesión y la circunvalación laberíntica, girando primero en un sentido y luego en el otro, la lustración mediante la poción sagrada embriagadora y, por último, por medio de la conmemoración de Jacob dormido sobre la piedra, la incubación. La misma fuente, que es un elemento esencial del culto megalítico, está presente, aunque no se menciona, en el ritual: en el baptisterio, al igual que el altar, es la piedra sagrada en contacto con los difuntos y con el cielo.

La misma ceremonia sirve por analogía para la fundación de las ciudades, pues templo y ciudad son homólogos.

Müller cita el *Benedictionale* de Lübbeck de 1486, que proporciona el esquema del rito de fundación de ciudades. El sacerdote invocaba el desarrollo de la ciudad, bendecía agua y sal mezclándolas con cenizas y vino, y con esta mezcla y una crucecita bendecía las casas una a una; plantaba, después, la crucecita encima de una gran cruz de madera en el centro de la ciudad, mientras leía el pasaje de *Mateo, 5, 14* sobre la ciudad encima de las colinas, que no puede ser ocultada, como para significar que también el *mundus* en la ciudad cristiana se alzaba en lo alto y visible, en forma de cruz; ofreciendo la base

a tan descansado, a tan bello
vivir de ciudadanos, a tan confiada
ciudadanía, a tan cara sede.[30]

30. Dante, *Paraíso*, XV, 130-132.

Adaequatio urbis orbi

Sin embargo, la Edad Media no logró la adecuación de toda la ciudad terrestre a la celestial; las grandes catedrales son la única actuación completa de la idea virtual de la *Urbs Jerusalem* del himno, quizá porque la repartición del pueblo en gremios u oficios no fue nunca capaz de restablecer por completo, de manera clara, el *maṇḍala* primigenio. Los cuarteles y las cofradías sí que fueron un principio de reconstrucción del orden zodiacal, mas no duró mucho este frágil arranque: «La gente nueva y las ganancias rápidas», que lamenta Dante en el XVI del *Infierno* lo ahogaron.

Tomemos en una Venecia o una Florencia la huella de un organismo apenas puesto en marcha para la reconstrucción del modelo tradicional, algo parecido a un árbol que no hubiera tenido tiempo de hacerse más espeso con sus pocas ramas.

La *Cronaca* de Andrea Dandolo narra una fundación de Venecia conforme a las prescripciones antiguas: san Magno es el augur advertido en sueños por san Pedro de que se haga indicar por bueyes y ovejas que estén paciendo el lugar de la iglesia a erigir; así se edificó San Pietro di Castello; según le había anunciado Jesucristo, un pájaro le indicó seguidamente el lugar propicio para San Raffaele in Dorsoduro; una nube, según anuncio de la Virgen, se posó donde debía erigir Santa Maria Formosa; el Bautista le ordenó la construcción de San Giovanni in Bragora y de San Zaccaria; los Apóstoles le ordenaron dedicarles una iglesia en el lugar donde se le apareciesen doce grullas; y, por último, santa Justina le ordenó elegir una viña cargada de racimos para levantar allí una iglesia en su honor.

El centro fue la futura plaza de San Marcos, un prado perteneciente a la abadía de San Zaccaria, dividido por un canal hoy desaparecido que podía considerarse el eje o *cardo* respecto al decumano sobre cuya línea se hallaban frente a frente las dos iglesias de San Teodoro, en cuyo terreno se elevaría la futura basílica, y de San Geminiano. La plaza y la plazuela señalan aún, imprecisamente, decumano y eje, y la cripta de San Marcos es el *mundus* donde reposan

y florecen, con benéficos influjos, los huesos del patrono celestial cuyo genio tutelar o tótem tenía el ritmo vital de un león, era el león.

Maiuri observó que las proporciones de la plaza y de la plazuela son las mismas que las del foro y basílica de Pompeya, y que, a través de los siglos, siempre volverá a erigirse el templo al fondo de una plaza porticada.

El Canal Grande es un decumano en serpentina, mientras que los *cardines* se envuelven como un laberinto, como los de Tombuctú, hoy agostada, pero antiguamente atravesada también por ríos y rodeada de humedales.

La subdivisión del pueblo veneciano, originariamente ternaria, coincidía con las prescripciones del pitagórico Hipodamo de Mileto, y los seis cuarteles tuvieron algún parecido con las reparticiones canónicas arcaicas: la lucha en el puente de los puños sería muy conforme a los combates rituales entre los signos contrapuestos del círculo ideal. Por lo demás, se capta el reflejo de esos místicos desvelos urbanísticos, con una sensación de regocijo y quietud, paseando por Venecia, recorriendo la Vía Sacra en el Foro romano o visitando la Acrópolis. Y la misma admonición sutil nos alcanza en la plaza del Campo de Siena o en una villa florentina cuando, al contemplar la ciudad desde lo alto, se repara en que ésta debía concentrarse en la iglesia de San Firenze presso il Bargello; Jean Servier ha intentado imaginar el orden antiguo como un sistema zodiacal: «Los cuatro cuarteles, ciertamente opuestos dos a dos, se dividieron en el siglo XIII en doce parroquias, y cada una de éstas en cuatro estandartes. Pero la parroquia recupera las antiguas reparticiones que unían originariamente cierto número de torres o familias, y del mismo modo los cuarteles han encontrado, sencillamente, el esquema de una antigua organización».[31] Los artesanos residían a lo largo del río, y a septentrión estaban los tres cuarteles canónicos, como en una Ghadames o una Uargla; Servier descubre una ciudad análoga, Uargla también está dividida en tres partes: los matarifes, con estandarte amarillo, los co-

31. Jean Servier, *L'Homme et l'invisible*, París, 1964.

merciantes y artesanos, con la bandera roja, y los agricultores, con la enseña verde. Sus casas convergen hacia el santuario del santo Sidi Uargli, y cada cuartel incluye cuatro capillas que son lugares de reunión en los cuatro lados.

La Cristiandad y el Islam se dedicaron a construir pacientemente la ciudad primigenia; por una de sus encarnaciones, Jerusalén, los caballeros de Europa y Oriente lucharon como peones en la larga partida de ajedrez de las Cruzadas.

Tras haber estado tanto tiempo enfrentadas, las creencias que habían convocado el espíritu de la ciudad sagrada en una Venecia o en una Fez perdieron el vigor urbanístico.

La ciudad muerta

El espíritu laico, tan agresivo ya en la Roma de Clemente XI, destruyó cuanto pudo de los vestigios nobles, y no se conformó con construir sus cajas-vivienda en lugares cualesquiera, sino que se obstinó en profanar la cruz del decumano y del eje, la forma intangible del pomerio —el terreno intramuros y extramuros exento de edificaciones—, el horizonte de campanarios y torres situados a distancias armónicamente distribuidas.

Así como la piel revela al ojo experto la edad y la salud del cuerpo, el estilo siempre refleja, también, su materia; con la declinación de la topografía muere la vida espiritual de una ciudad y, desaparecida ésta, en vano el arbitrio de los proyectistas apelará a las fuerzas de la imaginación, de la economía o de la ideología política. La ciudad tiene que repartirse por conciertos de intereses, mas, ¿qué vínculo apretará los lazos con firmeza y suavidad? ¿La mera contigüidad? La casualidad que haya conducido a trabajar o vivir juntos nunca convertirá al vecino en prójimo. Sólo el sadismo cargado de buenas intenciones de los urbanistas modernos quiere hacer pasar por comunidades los demenciales conglomerados que ejecuta. En el siglo XVII se intentó infundir nueva vida espiritual a la ciudad promoviendo en

ella nuevas confraternidades que devolviesen un culto a calles y oficios; sociedades de hombres unidos por la común adoración al Sagrado Corazón o por la asistencia a los condenados a muerte, o por la expiación de los pecados nocturnos y gobernadas por un invisible caudillo celestial. Mas esta reconstrucción —siempre reemprendida, y siempre impedida y demolida— de la ciudad santa no pudo rehacer la ciudad de Europa, la frágil tela fue desgarrada y hoy sólo pueden recogerse unos cuantos hilos desperdigados. Véase, salvada por casualidad de la barbarie jacobina de los invasores napoleónicos, la sede de una de las cofradías que constituían los miembros del cuerpo vivo de Venecia, la escuela de San Giorgio degli Schiavoni. O, si nos acercamos a una Roma casi secreta, aún podemos descubrir alguna cofradía intacta, al igual que la mirada aún puede posarse en antiguos muros capaces de impregnarse de luz, y entonces surge cada vez en el corazón esta pregunta: «¿Hasta cuándo?».

Como en las ciudades antiguas cuando reinaba en ellas la peste. Es como si las abejas humanas hubiesen olvidado las divinas proporciones de sus colmenas, hubiesen degenerado en avispas ineptas para la arquitectura armoniosa.

Se han enumerado múltiples lugares intactos de Europa, pero la ciudad moderna —no ya situada en el espacio, no ya *contemplada*— sólo es el fundamento de la mera vida económica o de los lastimosos desvaríos de quienes vagan por ellas sin ningún trabajo mecánico y servil que desarrollar; ninguna forma le aporta disciplina:

Fourmillante cité, pleine de rêves,
où le spectre en plein jour raccroche le passant.

Este hormiguear de espectros baudelairianos fue considerado como un espacio de libertad por el desventurado Descartes, quien, en la confusión del puerto de Amsterdam, escribía sentirse totalmente aislado y liberado. Aislado, en efecto, de la vida; liberado del orden benéfico. Una vez desbaratado por completo el organismo de la ciudad, he aquí que sus parajes se tornan como los barrios de Londres

enumerados como una letanía de la desolación en la sección «Burnt Norton» de los *Cuatro cuartetos*, de T. S. Eliot:

Here is a place of disaffection
Time before and time after
In a dim light: neither daylight
Investing form with lucid stillness
Turning shadow into transient beauty
With slow rotation suggesting permanence
Nor darkness to purify the soul
Emptying the sensual with deprivation
Cleansing affection from the temporal.
Neither plenitude nor vacancy. Only a flicker
Over the strained time-ridden faces
Distracted from distraction by distraction
Filled with fancies and empty of meaning...
Eructation of unhealthy souls
Into the faded air, the torpid
Driven on the wind that sweeps the gloomy hills of London,
Hampstead and Clerkenwell, Campden and Putney,
Highgate, Primrose and Ludgate.

Capítulo 6

Qué es el satanismo

Brujería que renace

Aún no se ha llegado a conocer a un pueblo a fondo sin descubrir, oculta en las grietas de la sociedad o exhibida en lugares de honor, la brujería, el culto del mal sobrenatural. Pero es raro hallar un relato de esta omnipresencia, por no decir una teoría, que no sea lastimosa.

En tanto hubo una Cristiandad, el europeo que visitaba pueblos diferentes aplicaba el versículo bíblico, *idola gentium daemonia* (*Sal* 96, 5), y donde a todas las cosas se les da un único nombre, todo se oscurece. Pero el etnólogo a quien la Ilustración haya reducido las facultades superiores a la vaga sensibilidad y el raciocinio maquinal, ¿qué es lo que podrá ver, cómo sabrá juzgar?

Ha sido educado para sonreír pacientemente ante la palabra brujería, y no puede imaginarse que esa sonrisa suya, esbozada ante cualquier forma de lo sobrenatural, no es para un observador distante sino una variante de los gestos rituales de execración y de miedo de los que él se ríe. También ha sido entrenado para mostrar muchas otras reacciones forzadas, entre ellas la idea de que «caza de brujas» equivale a persecución injusta; Whitman vociferaba: «La madre, condenada por bruja, quemada ante sus hijos. ¡Lo oigo, lo es-

cucho!». A veces se hace cualquier cosa para convencerse de que la brujería nació de los desgarros de la miseria; en otras, se nos trata de persuadir de que, por decirlo en la jerga de una de las causas de internamiento en el manicomio, es como si se archivase el caso en una estantería del cosmos-como-burocracia.

¿De los desgarros de la miseria nacerían las prácticas de reinas de Francia, de duques de Milán? ¿De relaciones de producción de mercancías, lo que se encuentra sin apenas cambios entre pastores libres, mineros cojos, magistrados de las obras hidráulicas mesopotámicas o chinas?

Si al «espíritu científico» se le diese un sentido lato y no mítico, éste debería sugerir al etnólogo un simple conjunto de meras noticias y, por ello, hacerle discurrir la hipótesis que las disponga en el orden más uniforme. Pero ¿cómo narrar sin experimentar emoción de ninguna clase? ¿Y quién osaría aceptar hipótesis que desbarataran todos los orgullosos dogmas inculcados por doscientos años de progresismo?

Hemos llegado a un momento histórico en que el envoltorio de plomo de las teorías materialistas, en las que el hombre se había encerrado para no recibir más influencias celestiales ni tampoco emanaciones de los infiernos, empieza a resquebrajarse por abajo, y los espíritus del mal suben a adueñarse del hombre inerme, que ha olvidado los conjuros más simples. La profecía y la imagen son de Guénon. Con la ayuda de drogas y de ascesis religiosas invertidas, de luces estroboscópicas, de ritmos cardíacos reverberados y de fragores infernales, de abyecciones y suciedades, de la renuncia a todo orden intelectual, hoy nos ofrecemos a la posesión demoníaca.

Quienes nunca han perdido por completo el conocimiento del doble orden de influencias al que está expuesto el hombre adquieren, en esta difícil situación, un derecho eminente de enseñanza. Bolaji Idowu, director del Departamento de Historia de las Religiones de la Universidad de Ibadán, ha desafiado la histérica defensa del hombre blanco corriente con una apelación a la evidencia de la brujería. Habla en nombre de estudiosos y sacerdotes africanos que sien-

ten la presencia de la brujería, del sometimiento de las almas perseguido por sólidas voluntades ayudadas por fuerzas no naturales. Pero ¿cómo hacer entender al blanco, encerrado en el armazón de sus presunciones, la sutil cualidad de esta presencia? «Ciertos ancianos yoruba os dirán en confianza que los vuelos de las brujas y otras proezas son alucinaciones o productos de prestidigitación que sirven para distraer y para impedir que se reconozca la verdadera naturaleza de la brujería.»[1]

¿Quién nos dará informaciones? ¿El hombre corriente, los que viven aprovechando la credulidad pública? ¿O aquellos que saben penetrar en lo que está oculto de forma impenetrable porque tienen conocimiento de la vía mística, lo contrario de la brujería?

Idowu denomina brujas o hechiceros a quienes tienen una voluntad firme, dirigida al mal absoluto, que se nutren psíquicamente del dolor ajeno y se reúnen en grupos bien conectados entre sí, practicantes de ritos secretos que la astucia africana ha sabido hurtar a la curiosidad blanca. Esta red de pactos también podría coincidir con el poder constituido.

La acción de brujería no es creíble por la naturaleza de sus operaciones, las cuales, usando términos africanos, se desarrollan no sólo con medios visibles, sino moviendo «sombras» y pronunciando «palabras» (en el sentido bíblico del término, igual que el nigeriano, de energía imperativa). «Hay, en África, quien sabe exteriorizarse imponiéndose a los otros psicológicamente o con palabras. Hay quien se somete a cualquier ascesis para desarrollar su propia personalidad.»

Los ancianos yoruba enseñan que el valor es la mejor defensa. Pero una incredulidad carente de raíces celestiales puede ser una presunción que abre el camino a la influencia demoníaca (como en las víctimas europeas de eslóganes infernales o de técnicas de grupo); el valor que de verdad defiende es un gran corazón, una psique ordenada y fuerte, porque está sometida al espíritu.

1. Bolaji Idowu, «Challenge of Witchcraft», en *Orita, Ibadan Journal of Religious Studies*, junio de 1970.

¿Qué etnólogos han sabido adentrarse en el mundo del que habla Idowu siquiera con su lenguaje?

Observemos la etnología de América del Norte.

De entre todos, destacan dos relatos, el de la brujería navajo, a cargo de Kluckhohm, y el de la brujería mohave, transmitido por Devereux.

El navajo que descuide un precepto social es sospechoso de brujería.

Pero no es sólo una excentricidad, un distanciamiento de las costumbres lo que define al sospechoso; el europeo ilustrado no debe aferrarse a este indicio para remitirlo todo a los términos que cree conocer y manipular, es decir, a un aspecto de las contradicciones sociales.

El brujo no es el transgresor de normas, el malvado común.

Es aquel que, con una ascesis simétrica a la de la santificación, perfecciona su mal. Un mal que es definido por la sociedad, observaría de nuevo el europeo. Pero, si se deja llevar por este engaño, habrá cerrado irremediablemente la vía a la comprensión. Es un juego bastante más sutil que una rebelión contra la sociedad, contra el alma colectiva. Y, sea como fuere, al hablar de la sociedad como algo superior a los asociados, no se está muy lejos de la configuración de un ente animado invisible.

Estimular a cada uno, según dónde esté, hacia el colectivismo con argumentos adecuados, en la medida de lo posible. Éste es el precepto que los esposos Webb preconizaban con total descaro. Esta insistencia obsesiva en la palabra «sociedad» por parte de la etnología, ¿no formará parte de aquel martilleo?

Hace falta una mente bastante despejada para recibir de manera fructífera las noticias sobre los brujos mohave.

Enseñan éstos que la brujería se manifiesta ya en el feto como deseo de no nacer. Después del sexto mes, la mayoría de fetos sueñan con su nacimiento, en tanto los futuros brujos lo hacen con la manera de evitar esa desventura, muriendo y arrastrando en su muerte a la madre. Y los poderosos lo logran. Los otros ingresarán, envilecidos y estoicos, en el mundo que detestan. Han soñado con el

dios que creó el mundo e instruyó a los primeros brujos y que repite para ellos el proceso de la creación. Arrojarán con un esputo sus encantamientos y con una proyección de sí mismos penetrarán en el alma de sus víctimas, que empezarán a soñar con ellos. El amor más tenebroso y ávido les ata a las víctimas, deben matarlas, aniquilarlas, poseerlas en sueños. Pero el brujo tiene el profundo deseo de ser asesinado, y extingue a las criaturas cuyo amor lo ha atado, se ofrece, sediento de muerte, al justiciero.

¿No provoca semejante avatar un extraño escalofrío? ¿Cómo no sentir que, entre los mohave del desierto, se narra una historia inmemorial, un arquetipo?

Démosle la vuelta.

La vivencia de los brujos es, invertida, una vida redentora. El sanador santo cura con su esputo las enfermedades, se ofrece a la muerte expiadora.

Al igual que los seguidores del santo se reúnen para atesorar el legado, los brujos navajo se reúnen de noche y permiten acceder a los neófitos, que llevan como contribución un homicidio, especialmente el de un familiar. Enseñan a preparar un veneno hecho de cadáveres de niños, a lanzar maldiciones conjuntamente, a fornicar con cadáveres, a comer carne humana, desnudos, enmascarados y enjoyados, cada uno ayudado por una criatura reducida a larva.

Esas noches navajo han sido narradas de forma veraz.

Esos condenados mohave han sido representados con acento verídico.

Devereux y Kluckhohm han sabido mantenerse indemnes a las tentaciones comunes.

Es difícil encontrar algo parecido referente a la brujería europea. El único que ha sabido describirlo, entre los pocos a quienes no ha rozado la flecha de la Ilustración, es Montague Summers.

Y, sin duda, muchos poetas supieron penetrar a fondo en la brujería: Hawthorne, Melville y Henry James; Dostoievski en *Los endemoniados* y *Los hermanos Karamazov*, así como Bernanos y, en nuestros días, Tolkien.

QUIÉN CONOCE LA BRUJERÍA

Los etnólogos veraces siguieron un método simple: escucharon y no juzgaron. Pero la neutralidad es un espejismo. Escucharon como si fuesen ellos mismos los que hablaban, aceptando las convicciones de quien les revelaba los secretos. Por eso, si aquellos relatos tienen el acento justo, es porque los anima la sabiduría tradicional mohave o navajo. Por lo mismo, si Bernanos o Dostoievski son verosímiles es porque son fieles a su tradición. Sin un conocimiento tradicional, la brujería se torna incomprensible, no se sabe nada de ella, y sólo se puede sufrir, sin saberlo, como buena parte de los obsesos que Dostoievski describió y que vagan como enjambres por las calles de nuestras metrópolis.

El conocimiento tradicional es aquel que se niega a dejarse encerrar en la prisión de la historia y la sociedad. El nombre se encuentra en Clemente de Alejandría, *parádosis gnostiké*, «tradición cognoscitiva». No es el conocimiento habitual, pues para aprehenderlo, según Clemente, es preciso «haber quitado las espinas y la maleza», es decir, haberse purificado; entonces se puede pasar a la mirada contemplativa (*epopteía*) sobre la cosmogonía, sobre la creación del cosmos.

La Tradición está presente en todos aquellos que no han encerrado al hombre en la prisión de los sentidos, de los sentimientos y de los raciocinios, sino que han reconocido una intuición intelectual verdaderamente hurtada al tiempo y al espacio.

Sólo gracias al conocimiento tradicional se puede entender lo demoníaco: la fuerza que sentimos obrar con inteligencia y voluntad para impedirnos el paso en el momento en que intentamos purificar el sentir y la mente para acceder, precisamente, a ese conocimiento. Quien no haya dado un paso en esa dirección tampoco podrá tener información experimental de esa presencia adversa; habrá conocido sólo calamidades, grandes, desgarradoras, pero no de esta condición, no habrá sentido la maldad detrás del mal, como se aprecia en cuanto se empieza a arrojar de sí mismo las imágenes y los pensamien-

tos que no conduzcan al conocimiento sobrenatural. En este punto se entiende por qué resultan tan descoloridos e inciertos los relatos del etnólogo corriente o las narraciones del escritor corriente cuando hablan del adversario: Satanás.

Para entender algo, existen dos caminos tradicionales: una Escritura revelada o una experiencia privilegiada.

Tomémoslos. No hay elección: las verdades tradicionales no se entienden al margen de una tradición. En la de Occidente, existen los medios para iluminar estos caminos.

Quién es Satanás

Satanás quiere decir enemigo. Tiene muchos nombres. En Grecia, es la serpiente Pitón, muerta por Apolo; en India, la nodriza que ofrece la leche envenenada, Pūtanā. De la misma raíz nacen las palabras «pus», «pútrido», o el inglés *foul*, «fétido».

«Líbranos del Mal» en la versión caldea, quizás el original del *Padrenuestro*, es: «Líbranos del Fétido». Serpientes, hedores, abismos son evocados por las designaciones metafóricas corrientes. Pero son metáforas de silbidos, olores, vértigos difíciles de expresar. Las desgracias cotidianas, la crueldad de los hombres, la inflexibilidad de los elementos son símbolos de aquello que se encuentra dentro de nosotros.[2] Pero Satanás es puro espíritu.

2. El poema «Arimán», en la obra *El talismán*, de sir Walter Scott, lo describe como lo ve la mayoría: «Si la Potencia benigna puede generosamente dar/una fuente en el campo desierto/donde beban los numerosos peregrinos,/tuyas son las olas que azotan las rocas,/tuyo el golpe mortal del huracán,/cuando se hunden las flotas.// Si él ordena a la tierra ofrecer/los bálsamos que alegran los extenuados sentidos,/a pocos, sin embargo, libran aquellos/de los dolores insidiosos y de los profundos,/de la fiebre roja y la peste negra,/dardos de tu carcaj.// En el pecho del hombre, tú eres el más fuerte/y frecuente, mientras oramos con palabras/a los pies de otro trono,/sea cual sea la engañosa forma,/el sentido secreto de la oración/es, ¡oh, Arimán!, tuyo.// ¿Tienes, quizá, sentido, sentimiento y forma,/ siendo el trueno tu voz, tormenta tus ropajes,/como dicen los Magos de Oriente,/tienes un alma sensible, de odio y de furor,/y alas que despejan tu camino de muerte,/y colmillos pa-

Para conocerlo, hay que pertrecharse para el más largo de los viajes, que nos lleve fuera de todas las cosas que puedan verse, oírse, olerse, hasta el límite donde acaban los paisajes de la tierra por horribles que sean. De hecho, sería una ingenuidad buscarlo en este mundo, aunque al viajar por las regiones de la tierra topemos con lo que parecen mensajes suyos, señales de su parte; su silbido de triunfo se presume sobre campos de exterminio, en el melifluo aliento de amoníaco y azufre en torno a los cadáveres insepultos; se sospecha su voluntad de hacer que todo se deshaga, fundiéndose en los torrentes de metal candente que hurgan la tierra como si fueran sus dedos aprisionados.

Pero aquél es, a su vez, el más largo de los viajes: ni siquiera en los lugares más horrendos, cuando el velo de la fiebre y del espanto nos enturbien los ojos, podremos entreverlo tras el velo. Por otra parte, si escuchamos con humildad a ciertos pobres locos o poetas, nos confiarán que perciben la asechanza, la indecible malignidad en el corredor de la fábrica bajo el neón, en esas puertas iguales a iguales distancias o en una valla de suburbio con los ladrillos colocados a plomada. Es el más largo y el más breve de los viajes. Cada una de las imágenes horribles de nuestros sueños es como una palabra suya, susurrada desde muy cerca, junto al centro mismo de nuestra voluntad.

Cada maldad, cada deformidad son como señales de él. Suelen explicarse con maldades precedentes. Sólo quien guste de ir retroce-

---

ra despedazar a la presa?// ¿O estás mezclado con la fuente de la Naturaleza,/fuerza siempre operante,/que convierte el bien en mal,/principio maligno innato,/que combate con nuestro mejor destino,/y que, sin embargo, vence siempre?// Mas la disputa es vana, en todo caso,/tú dominas sobre todo lo exterior/igual que sobre todo lo interior;/tú induces al pecado,/violencia de toda pasión mortal,/amor, odio, ambición, alegría y miedo.// Cuando aparece un resplandor de sol/a iluminar el valle de lágrimas,/tú no estás lejos;/en ese breve respiro de nuestra vida,/templas los cuchillos del festín/para hacer instrumentos de muerte y de guerra.// Así, desde el tormento del nacer,/y mientras residimos en la tierra,/tú gobiernas el destino del hombre,/tuyos son los postreros tormentos,/y (¿quién osa contestar?) tu poder,/espíritu oscuro, ¿habrá acabado entonces?». De estos versos, ¡cuánto transmigra a las ardientes palabras de Melville para incitarnos a un sutil conocimiento del Mal!

diendo, de causa en causa anterior, debe llegar, razonando, a la causa primera y última: en el infinito hallará el mal de los males, avanzará de mal en mal hasta el originario.

En la sala de los guerreros nórdicos de que habla *Beowulf*, un cantor eleva las mentes al origen de todas las cosas, a la creación. Y, tras la creación del cosmos, habla del origen de la enemistad hacia el cosmos que nace con el padre de los cainitas. Pero es un avanzar retrocediendo, no en el tiempo, sino en la esencia del mal, saliendo fuera del tiempo. Fuera de la historia profana, a la sagrada, cuyo espacio no es el común, sino el otro, creado por el rito y por el éxtasis.

¿Cómo explicarlo a quien nunca haya abandonado el espacio cotidiano?

¿Qué explicarle, aprovechando y acercando los objetos que le son familiares de forma extraña, inesperada, para sorprenderlo y hacer que deje por un momento en suspenso la fuerza narcótica de la vida corriente?

Se dirá que Satanás actúa en el tiempo, pero como quien está a la orilla de un río y roza sus aguas. Y que puede encarnarse en los energúmenos sin más y prestar su infinita maldad, en medidas finitas, a quienes se lo imploran. Y, si se prolonga al infinito, todo mal termina en él. Él es lo infinitamente lejano y lo infinitamente próximo. Próximo. Él es quien, aquí y ahora, pronuncia las objeciones: «Pero ¿qué mal es ese del que se habla? ¿Qué es el bien? ¿Quién es el fanático que pretende poseer la definición, el peso y la medida? El mal es lo que la sociedad y la historia condenan de vez en cuando. Nada humano nos es ajeno, en todos brilla un ápice de humanidad. Nos alarmamos frente al diferente, en lugar de aprender a aceptar. Vamos hacia un mundo donde todos serán iguales y equiparables, y por eso ya no se condenará a nadie. El mal, la enfermedad, son un elemento del bien, el estímulo que hace progresar. Debemos abrirnos a lo que parece mal por culpa de nuestros prejuicios. Ya somos adultos, se han de olvidar los espantajos para criaturas, la ciencia no los admite. Y, por último, si Dios es bueno, hasta Satanás debe ser, finalmente, redimido».

Satanás está muy cerca y muy extendido; y es muy insistente.

Habría que preguntarse cómo es posible hablar aún del tema estando tan fundido y confundido con las palabras cotidianas, con los rostros y los gestos. La mayoría no lo conocen, porque, para verlo, deberían elevar la mirada hacia quien los amenaza y los guía. Pero no pueden alzar la mirada. Por soberbia, pues nunca admitirían ser dóciles peleles, hablar con palabras de otros. Por abyecta humildad, pues no pueden creer que el principio y príncipe de este siglo se ocupe también de ellos, que su nada pueda estar en el centro de un todo.

Volvamos a las señales visibles de Satanás, al campo de exterminio de nauseabundo hedor, a la colada de lava que fulmina en un espasmo, incluso antes de rozarlos, árboles y animales, como se dice que hacía sin más el basilisco.

Son señales y, por lo mismo, equívocas. También sirven para lo contrario. Símbolos de la vanidad de todo lo temporal, invitan al desprecio de este mundo como ásperas medicinas que despiertan de la hipnosis de los bienes terrenales. ¿Y no son benéficos, acaso, los mismos discursos satánicos, recién mencionados? ¿Bastará con darles la vuelta para conocer el recto camino? Las señales de Satanás son, pues, provechosas, basta con darle la vuelta a la invitación.

Quién conoce a Satanás

Y, sin embargo, serán en vano todas estas reflexiones, no tornarán visible lo invisible para aquellos que no deseen ardientemente esta posibilidad paradójica. O para quienes no estén predispuestos. Lo están, por afinidad de carácter, quienes tengan vocación para el teatro y sientan, a diferencia de la mayoría, curiosidad antes por el titiritero que por los títeres, por los bastidores antes que por el escenario. Son éstos los que, movidos a una cierta emoción por determinados hechos, se preguntan de pronto: «¿Habrán sido provocados para hacerme sufrir esta reacción?», o bien, reflexionan y se dicen: «Si estas circunstancias suscitan estas conmociones, sé, por tanto, qué debo poner en

escena para lograrlas». Tales hombres están acostumbrados a dar siempre un paso atrás respecto de sí mismos, a considerar su psique como un mecanismo a merced de flujos y reflujos. Para llegar tan lejos, no hay que dejarse ofuscar por la soberbia, que induce a venerar cualquier sentimiento que se experimente. Si los hombres movidos a buscar al titiritero se acostumbraran a vigilar los pensamientos, las figuras que emergen de ellos, especialmente en la más solitaria quietud, empezarían a reconocer ciertas inspiraciones constantes, ciertas permanentes, connaturales inspiraciones o espíritus, en fin, cierta voluntad de mal o de bien que provoca determinados movimientos en su interior, al igual que la cuerda de un instrumento pellizcada hace resonar la misma de otro instrumento próximo, afinado del mismo modo, al igual que se produce la inducción eléctrica, al igual que el sabor suave se transmite del olivo a la vid que en él se apoya. Inspiración, espíritu: una persona, un haz de voluntad e inteligencia. Es la mejor de entre todas las hipótesis, por seguir usando la jerga más respetable. Es la más fecunda, pues al adoptarla se adquiere dominio y amplitud de miras sobre los propios movimientos internos, en los que difícilmente puede creer quien no haya hecho el experimento.

Si la finalidad perseguida es lograr dentro de sí una disposición tranquila, se descubrirá que aquella fuerza, aquella persona despliega una estrategia para impedírselo. Cuando se la compara con la lava, con la putrefacción, con la serpiente, con el abismo o con nuestro enemigo o el de nuestra tribu, se dice acerca de su realidad lo mismo que se dice de una muchacha cuando se la llama flor o lebrato.

Para empezar a conocer al enemigo por excelencia es necesario haber trabajado para obtener el bien por excelencia, la quietud interior (nada es grande que no sea plácido, proclamaba Séneca), y ésta no se demora en nosotros para moderarnos, pues sólo los principios de los sentimientos están en nuestro poder, y es en este territorio, fronterizo entre nosotros y un mundo que nos es desconocido, en el umbral de nuestra atención interior, donde podemos sentir la presencia del enemigo que nos provoca (como la del amigo que nos ofrece defensa y refrigerio).

Quien haya combatido en este confín de nieblas y asechanzas, difícilmente será nunca engañado en el mundo visible y social. Se ha conocido a un estafador, un astuto, un insinuador cuyos pequeños secuaces que vagan por las calles mueven a la risa, comparados con él. Las copias nunca igualan al original. ¿Qué seducciones sabrán practicar, qué fintas y desviaciones y agresiones súbitas igualarán las del espíritu desafiado a muerte en los crepúsculos donde nacen nuestras fantasías y nuestros pensamientos errantes? ¿Qué estafador en carne y hueso sabrá evocar en nosotros, como el secreto estratega, las esperanzas larvadas de la avaricia, la envidia y la soberbia?

Por esta razón no se puede engañar al santo. La fantasía de un candor del bondadoso es maligna. El candor de paloma está protegido por la astucia de serpiente o es el falso candor de quien es cómplice de su enemigo.

Wordsworth narra algo similar que experimentó luego de un pecado vil, el robo de un nido:

> Mi mente operaba con un sentido oscuro, incierto,
> de los ignotos modos de la existencia; sobre mis pensamientos
> pendía una tiniebla, llamadla soledad
> o un vacío abandono. No quedaban
> formas familiares, ni agradables figuras de árboles,
> de mar o cielo, ni colores de prados de hierba.
> Sino siluetas ingentes y fuertes, que no viven
> a la manera de los hombres vivos, cruzaron lentas
> por mi mente de día y perturbaron las noches.

Y aferrando con precisión aquello de lo que, aquel de quien emanan tales cortinas de tiniebla, Santa Teresa, en el *Libro de la vida* (cap. XXV, 10), escribió de aquella inquietud «que no se sabe entender de dónde viene, sino que parece resiste el alma y se alborota y aflige sin saber de qué, porque lo que él dice no es malo, sino bueno. Pienso si se siente un espíritu a otro».*

* Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Madrid, Castalia, 1986, pág. 334. (*N. del t.*)

Quien haya llegado hasta aquí, ya no tendrá más dudas. Sabrá que, detrás de aquellas operaciones, se encuentra el Estratega, de compacta e incansable voluntad.

Quien haya llegado hasta aquí será muy distinto de la masa de los hombres.

No caerá en las redes corrientes: discernirá, tras la polémica pública, la trampa preparada para hacer tomar parte en ella a los ingenuos; discernirá las implicaciones de una jugada, sabrá que cada acto es el inicio de actos consiguientes, sabrá que quien dé vueltas sobre sí mismo sufrirá vértigo, y que, para vencerlo, no hay que pararse, sino que hay que girar en sentido contrario, pues atenuar una utopía es imposible, hay que avivar una de signo contrario en la dialéctica de los vértigos. Sabrá que todo nace de un pensamiento, y que, quien gobierne los pensamientos, tendrá, con el tiempo, la fortuna en sus manos.

Pero será consciente de que Satanás también imparte a los suyos esas verdades con tal de que las nieguen en voz alta. Reconocerá, por consiguiente, a los servidores del Mal, que invitarán a tomar partido en cada polémica, a no llevar nunca hasta el fondo las consecuencias de un principio, a creer que no únicamente los hechos materiales dependen de causas materiales, sino incluso los pensamientos mismos.

El arte de conocer a los espíritus

Para descubrir a Satanás hay que aprender un arte que en otra época se enseñaba en Europa: la discriminación de los espíritus. En vez de recurrir a la psicología, los grandes poetas de la demonología, como Melville o Dostoievski, recurrieron a este arte. Supieron comprar no lo que se compra, sino lo que se vende (la sencilla fórmula del hombre prudente, incluso en el comercio de las ideas): adoptaron aquel arte olvidado y recibieron a cambio un conocimiento sublime. El estadounidense lo aprendió de los padres puritanos, y el ruso de la *Filocalia*.

Es un arte. Los seres satánicos abominan de las artes, porque para ellos sólo existen técnicas materiales, hechas de preceptos que se deben tomar al pie de la letra, sin necesidad de intuición, o sea, la anarquía sin leyes. El mundo intermedio, el del orden sin preceptos, el de la libertad vinculada a un destino, es directamente inconcebible para ellos. Y, como tienen el poder, se vengan destruyendo por doquier las artes.

He aquí los principios de este arte.

La contemplación del ser perfectísimo es el bien máximo. Ésta concede la quietud y sustancia cada momento de quietud. Satanás intenta distraer a la psique excitándola con los vicios y sujetando a la inteligencia a preocupaciones mundanas y humanitarias.

Pero no son sino principios: las aplicaciones difícilmente tienen éxito, y las propias palabras de los principios son palabras, expuestas a la deformación del gran jurista infernal.

Para entender mejor a Satanás habrá que recurrir a las Escrituras, la senda que nuestra tradición cognoscitiva pone a nuestro alcance.

Occidente aprendió a luchar contra el mal en los Salmos. Se cantaban cotidianamente, repartidos a medida que iba variando la luz; con los Salmos se alababa desde la primera luz hasta las primeras escaramuzas del crepúsculo, y se desplegaban en forma de corona en torno al día, en torno a la semana, en torno al año. Distribuida de este modo, la vida comenzaba de nuevo y, de nuevo, circulaba. ¿Quién conoce aún el consuelo, la majestad, la quietud de esta danza circular? ¿Quién sabe cómo nacían sutiles correspondencias entre las circunstancias de la jornada y este bajo continuo, cómo los Salmos se tornaban consuelo y hasta consejeros oraculares?

Ahora, los Salmos son instrumentos mágicos contra algo que es alguien. Contra los impíos, los *resh'a'īm*, dice la letra. Mas, ¿quiénes son? ¿Los que infringen las normas del buen vivir civil? ¿Los que se oponen a nuestra buena voluntad o a la del Leviatán al que pertenecemos? ¡Para extraer de ellos un consuelo similar, valdría la pena abrir, en el denso silencio de los coros, la férrea cerradura del gran li-

bro y entonar *recto tono* los versículos! ¿Quiénes son, pues, los *resha'īm?* Ceronetti se lo pregunta acertadamente y, si se formula una buena pregunta, la respuesta será correcta. *Resha'īm* son los turbados, los tumultuosos, los agitados. En griego, brujería es *goeteía*, de *gòos*, «aullido». Junto a los *resha'īm* acechan los *rephā'īm*, los vampiros, los débiles e insidiosos muertos. Éstos nos hacen nudos, la brujería es un apretar nudos.

El salmista invoca y anhela la quietud, la paz. Siente a alguien que se la instila, que lo apoya, que le responde cuando se angustia: «¡Oh, Adonai Sabaot! ¡Bienaventurado el hombre que en ti confía!» (*Sal* 83, 13); Adonai es el mago que ata y llama a la víbora, es decir, el hombre, pero para atraerlo a la quietud. Se grita: «¡Oh Adonai, cuán amables son tus moradas!», «Bienaventurado el hombre que tiene en ti su fortaleza».

Así confortados, llorando, aullando, desafiando, temblando y riendo, somos arrojados a un mundo de nieblas y asechanzas, aprendemos a discernir los misterios del mal. Se aprende que la palabra de la destrucción está en las vísceras del corazón del encantador maligno como la de la quietud está en la voz de Dios. Y se aprende a reconocer al secuaz de Satanás, el brujo:

> El maléfico peca por su garganta ávida,
> el insaciable maldice el Nombre,
> el sacrílego blasfema del Señor,
> alza la nariz, no busca oráculo,
> en cada pensamiento niega a Dios.
> Siempre tienen éxito sus operaciones,
> escupe fascinación sobre sus enemigos.
> No me destruirán, dice entre sí,
> nunca estaré embrujado
> boca llena de imprecaciones
> de encantamientos de tretas
> en la lengua el delito de brujería
> al acecho en las ciudades.

Quien salmodia sabe vivir entre magias contrarias, entre las dos brujerías, la ululante excitación, la salmodiante paz.

¿A qué espíritu pertenezco? Es la pregunta que habrá que irse haciendo. «No sabéis a qué espíritu pertenecéis», advierte Cristo a sus discípulos (*Lc* 9, 55). Educados en esta escuela, se aprende a ver detrás de cada uno su espíritu, su demonio o socorredor; las pequeñas fascinaciones humanas dejan de confundirnos.

En el episodio de la tentación de los Evangelios se encuentra el arte del discernimiento del espíritu maligno. Cristo es bautizado, desciende sobre él el Espíritu Santo, que enseguida lo empuja al desierto, donde sufrirá el bautismo de fuego, de las tentaciones. El desierto, el lugar informe. Lo habíamos encontrado al principio de los principios en el *Génesis*, donde se dice que la tierra estaba desierta y vacía: una materia sin forma y una forma sin materia.

En una tierra «caótica», es decir, informe, en un corazón despojado de todo, retrocediendo más acá de cualquier apariencia, renunciando a todo alimento. Cristo ayuna durante cuarenta días.

¿Por qué debe enfrentarse a la tentación?

¿Por qué en el desierto?

¿Por qué durante cuarenta días?

La lustración bautismal tiene por objeto arrojar a Satanás del interior del hombre; ello permitirá verlo, por tanto, como un ser externo a sí mismo, como un instigador, un tentador. La tentación sirve para conocer cuán armado se está, gracias a conjuros, oraciones y ayunos, para nutrir la fe y para no caer en la soberbia por debilidad.

El desierto es el lugar donde se entra en contacto con la idea de la creación y se está sin abrigo entre el abismo (*tehōm*, el demonio, la satánica Tiamat de Babilonia) y Dios como creatividad. La creatividad es el misterio máximo, pues no tiene lugar en el tiempo (Santo Tomás advierte que es una manera de hablar y una simple presunción imputar a la creación la idea de un proceso, de un devenir en el tiempo); es, por consiguiente, la caverna más profunda del corazón. Allí era enviado un cabrón, cargado con los pecados de todos, al que Cristo representa. El desierto es, de hecho, un lugar de purificación,

pues, según recuerda Crisóstomo, en el desierto no hay injusticia, estamos retirados del mal del mundo. Pero es, también, el lugar de Satanás, aunque sus hijos no parten hacia él para ser tentados: quien no quiere la gloria, no entra en liza.

En su comentario, Crisóstomo enseña que no es de todos ni para todos lanzarse a ese desierto carente de sonidos e imágenes. No es para los siervos del mundo satánico, pero tampoco para los buenos hombres corrientes que están contentos con sus mujeres. Quien debe adelantarse, con riesgo de muerte, es el perfecto.

Cuarenta días de ayuno. Gregorio Magno sugiere ver en el 40 el 4, número de la materia y del cuerpo, y el 10, número de los mandamientos (y de las esferas del ser o Sefiroth), y Crisóstomo, el mundo entero, con sus cuatro esquinas. Es, pues, una asunción de todo el cosmos creado, contemplado desde el umbral de su creación.

En Egipto, el ritual de momificación duraba cuarenta días: el alma o *ka* permanecía en letargo, estaban suspendidas las funciones conscientes.[3] Quizás únicamente los ceremoniales del Hako o la Pipa sagrada pueden actualizar para nosotros ese rito, conforme al de los cabalistas que forman el golem o glomérulo, la gleba primigenia, es decir, que recrean el universo a partir del estado embrionario (y hacen falta cuarenta días para que el semen se torne feto) y a la *dīkṣā* hindú y el *shugendo* japonés. El Génesis es un rito iniciático con el que nos distanciamos de la presa de lo creado y nos libramos a la realidad precósmica; el ayuno de cuarenta días es una celebración del Génesis.

3. Faltaría añadir una alusión al significado del número 40 en la Cábala; trata de ello Friedrich Weinreb, especialmente en *Der göttliche Bauplan der Welt* (1955). Indica que 40 se escribe con la letra *mem*, antiguamente una línea ondulada, símbolo de las aguas, del transcurrir del tiempo; 400, con la letra *taw*, que significa «signo», antiguamente una cruz, símbolo de totalidad. El 40 es el mundo del hombre, el 50 la liberación de lo humano; Adam, en cifras, hace 1-4-40, y, Adon, Señor, hace, en cambio, 1-4-50. El 50 se escribe *nun*, y quiere decir «pez». Josué (o Jesús), hijo de Nun, del Pez, es decir, de la vida encerrada en el tiempo, condujo, tras los cuarenta días en el desierto, a la tierra prometida. *Mem* representa en el cosmos la Tierra, y en el hombre, la parte inferior del cuerpo.

Después de cuarenta días, el hambre se deja sentir; tras el más perfecto de los ritos, se recae en lo cotidiano. Y Satanás tiene la palabra. Pero ya está identificado: es totalmente externo a nosotros, ya no es carne de nuestra carne, si sabemos imitar, llevar encima a Cristo.

La primera tentación es la invitación a situar el hambre por encima de todas las cosas, la lucha contra el hambre. Que, si se tiene poder, las piedras se transformen en pan. Satanás dice lo más fácil de aceptar: ¿quién osaría discutir, en el mundo, su tan obvia filantropía? Quien quiera mantenerse firme en la perfección debe vencer el instinto más fuerte, apuntalado por la benevolencia más común: confiar en la divina Providencia, preferir la palabra de conocimiento y de quietud al pan. Crisóstomo propone otra lectura igualmente verdadera por ser igualmente fortificante: después del ayuno de las cosas mundanas e impregnadas de maldad, se experimenta el deseo, el hambre de su uso, que es el pan; pero no se vive sólo de cosas mundanas e impregnadas de maldad.

Gregorio de Nisa añade que el alma se nutre de castidad, sabiduría, justicia y de su buen sabor, la impasibilidad.

Basilio, por último, nos dice que Cristo quiere advertir de que Él no acabará con el hambre, la pobreza, el sufrimiento o el dolor, que, por el contrario, es una petición de Satanás. Cristo acabará con la turbación, el miedo, la agitación.

Satanás amenazará y crujirá de dientes cuando se proclame esta verdad casi insoportable: «¡Se os podría condenar al hambre!», tal es la viva aspiración que infiltra, en tal caso, en el corazón de sus siervos contra quien ose sostenerla.

«Tírate por el balcón del templo, los ángeles te recogerán en tu caída», es la segunda tentación. No existe el peligro para el más puro, él puede afrontar cualquier experiencia, para él no habrá caída: éste es el nuevo asalto satánico. Cristo responde que no sirve tentar a Dios como Satanás nos tienta a nosotros, poner a prueba a la Providencia a la que, con la respuesta a la primera tentación, se ha remitido todo. Se espera todo de Dios, no se considera que no se tiene derecho a nada. Se considera participar de Su omnipotencia por ha-

ber renunciado a nuestra voluntad, pero no por ello se considera ejercitarla como prueba de la participación. Ser y no aparentarlo es propio del sabio, comenta Crisóstomo.

Por último, Satanás lleva a Cristo a la cima de un monte altísimo y le ofrece los reinos de la tierra y su gloria a condición de que le rinda pleitesía. Él es el rey del mundo y puede ofrecerlo. Es posible o, al menos, parece posible convertirse en el rey del mundo adorando a Satanás, es decir, siguiendo el camino de la destrucción y de la pura inquietud.

Pocos saben qué potencia sonríe a quien se ponga de parte de la destrucción; como dice Djuna Barnes en *Antiphon*, «no existe meta alguna comparable a la destrucción», es decir, ninguna tan provechosa. Quien se proponga trastornar y arruinar, sin segundas intenciones, con satánica pureza, podrá contar con una legión de aliados. Con su magnético silbido reunirá a todas las inevitables víctimas que cualquier orden ocasiona, luego a todos los envidiosos, y por último, a los utópicos. Abanderado del destructor, el utópico tiene un rostro que al ingenuo le parece noble, pero que lleva prendida una mirada de incalculable demencia. Fascinado por las promesas divinas de orden, alegría y paz, rechaza de ellas su esencia espiritual y las exige, por el contrario, carnales y sociales. Éste ha cedido a la primera tentación de Satanás, quiere cambiar las piedras por panes. Ha cedido, está, por tanto, en poder de Satanás y, por ello, desgarrado: sabe muy bien que el suyo es un espejismo (que un poder social exige irrevocables sacrificios y males, y sólo puede ceder ante un poder equivalente), pero actúa como si ese espejismo se pudiese alcanzar y extrae de esta contradicción diabólicamente deseada la fuerza con que se lanza al peligro y que desconcierta al hombre sencillo; así, el maníaco que se abandone a su acceso adquiere tal vigor que puede aterrar al más robusto de los sanos, y el paranoico afina su lógica para derrotar al más astuto de los dialécticos, y el histérico ganará a quien esté comprometido con la decencia. Por último, se une al Destructor un aliado débil y formidable: la pereza, confusa ingenuidad de los mediocres, que ni siquiera pueden imaginar que alguien se propon-

ga, en cualquier parte, como fin único y supremo, la destrucción. No creen en el santo que rechaza las tentaciones del mundo y expían la incredulidad no logrando imaginarse a la figura simétrica. Mas, cuando la encuentren ante sí, farfullarán algún pueril bosquejo psicológico que lo explique y lo transforme, de algún modo, en humano. La máxima fuerza del Destructor es la debilidad de éstos. No existe una meta comparable a la destrucción: convoca innumerables aliados, suscita los envilecidos galanteos del poder amenazado, procura buenos negocios. En verdad, sólo el santo y el tonto debieran proponerse una finalidad distinta.

Adorando, ciertamente, a Satanás, la destrucción, se puede llegar a ser rey del mundo.

O rozarlo. Porque Satanás nunca cumple sus promesas.[4]

Suya es la fantasía en torno a un rey del mundo que quizá todo lo gobierne para dar pan a todos.

Las tres tentaciones son de gula, vanagloria, avaricia, comentó Gregorio Magno. En Dante, tres son las cabezas de Lucifer: amarilla por la envidia del Padre, negra por la negación del Hijo y roja de odio hacia el Espíritu.

Mas, por una vez, un moderno ha sabido adentrarse más a fondo que los antiguos en este pasaje de las Escrituras. En *Los hermanos Karamazov* Dostoievski hace hablar al gran inquisidor que reprocha a Cristo: «El espíritu de autodestrucción y del no ser, un espíritu terrible e inteligente, el gran Espíritu ha hablado contigo en el desierto [...] ¿Te parece que toda la sabiduría de la tierra junta sería capaz de inventar algo parecido, en fuerza y profundidad, a las preguntas que se te formularon en el desierto por el Espíritu pode-

4. Muy poco importa al hombre recto que las promesas valgan o no. El Cristo miltoniano de *El paraíso recuperado* dice: «¿Qué es la gloria? El resplandor de la fama/la alabanza del pueblo, si es que es alabanza plena./ ¿Es el pueblo una manada confusa,/una variada turba, que exalta/cosas viles, indignas, al sopesarlas,/de cualquier alabanza,/ más aún, que ni sabe qué es lo que alaba y admira/ni a quién, mas lo hace a la ventura, uno empujando al otro,/de suerte que dónde está el placer de ser exaltado,/de vivir en las lenguas, entre las charlas/de aquellos cuyo desprecio sería alabanza?».

roso e inteligente? Sólo por estas preguntas, sólo por el milagro gracias al cual te fueron dirigidas, se puede entender que se trata no de un efímero Espíritu humano, sino de un Espíritu eterno y absoluto». Toda la historia se concentra en esa tríada de preguntas e invitaciones. Dale pan, y la humanidad te seguirá; niégaselo, y el espíritu de la tierra se alzará contra ti (con las espigas en su escudo) porque sólo existen necesitados, hambrientos, no pecadores. Dales de comer, y podrás aspirar a la virtud, ése es el progreso de los pueblos, la paz en las tierras. Pero ninguna ciencia podrá repartir pan a los hombres hasta que sean libres. Habrá que engañar y someter agitando la bandera del pan, la única indiscutible. Todos los débiles, y son multitudes innúmeras, estarán agradecidos. ¿Habrías venido sólo para los fuertes, pregunta el viejo torpe y humanitario a Cristo, que no necesitan del milagro para creer, y los débiles servirían sólo de material para tus ejemplos? Y, además, ¿por qué no has empuñado la espada de César? El hombre habría tenido ante quien inclinarse y confiarse, habría permanecido contento en su concorde y uniforme hormiguero de débiles, en el reino ecuménico donde todos son flojos como niños, llorones como mujeres y risueños con la misma facilidad, con un tiempo libre completamente organizado para ellos, donde estará permitido, ¡pobres niños!, hasta el pecado. ¿Por qué no? *Satana sum et nihil humani a me alienum puto.*

Así se lee en la tríada infernal: la simulación de la caridad, que primero necesita saciar y luego transformar el espíritu; de la esperanza, que se abalanza sobre cualquier experiencia; de la fe, que cree en el reino ecuménico de los pueblos. Satanás propone el humanitarismo, la confianza, la voluntad de mejorar ante todo el mundo material.

El gran criterio de la Quietud

Y Satanás se nos presenta ahora en su capacidad de reducirse a lo infinitamente pequeño —evanescente voz en los márgenes de nosotros mismos o en el centro de nosotros mismos— o de dilatarse en

lo infinitamente grande, espíritu dominador del ecúmene. Pero es una aproximación infinita a nuestro centro, destinada a no coincidir nunca con el mismo, y es una aproximación al infinito, a los límites mismos del mundo, de este siglo, al que nunca logrará cubrir enteramente, sin embargo, con su sombra: siempre tenemos la legítima esperanza de encontrar un mínimo rincón indemne.

Pero es necesario aprender a fondo el arte cuyo texto fundamental está en las páginas del Evangelio sobre la tentación en el desierto.

En una palabra, la señal por la que se reconoce que se está fuera de la dominación satánica es sencilla: la quietud.

La presencia del bien va acompañada por la suavidad. La presencia de Satanás, por la turbación.

Como advierte, no obstante, Bona, uno de los principales tratadistas de la discriminación de los espíritus, Satanás, que instila en los buenos escrúpulos y penas, y en los malvados deseos sensibles, mientras que en los primeros genera estruendo y congoja, adopta entre el resto dulces y agradables maneras.[5] Por esta razón, durante los primeros acercamientos, Satanás ofrece al malvado su quietud. Será sólo a continuación, con la víctima bien atada, cuando suscite en él perturbación y tinieblas. Es lo que hizo con Judas. Al principio, Judas debió de sentirse enteramente *self-righteous*, satisfecho: estaba del lado de los pobres. De seguro sentía gran complacencia por sus preocupaciones humanitarias, las exhibía con la quietud propia del demonio, un regocijarse, un regodearse ante sí mismo.

En este arte de la discriminación se puede adoptar una precaución: de Satanás procede esa falsa suavidad que acompaña a las pretensiones, a las proclamas de laboriosa filantropía.

5. Edward Conze observa (en *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford, Cassirer, 1967) que, al principio, la meditación puede parecer turbación: la soledad puede provocar ansiedad, miedo a no se sabe bien qué; la reacción del yo puede causar frustración, ira, que podrían disfrazarse y desembocar en el fanatismo persecutorio y celoso, o puede precipitar en la depresión; quienes no ejercen freno sobre sí mismos se complacen en ver estas pruebas en quien ha tomado el camino contrario, pues ignoran que son como el crujir de las coyunturas cuando, tras una larga inercia, se intenta de nuevo cualquier movimiento.

Riccardo de San Vittore advertía: «Los demonios piden el celo a la salvación del prójimo. Inflaman e incitan a convertir y edificar a gentes lejanas para arrebatar la paz del corazón y distraer de pensar en lo debido para la propia utilidad y salvación. Cuando se sufren presiones para emprender cosas buenas en sí mismas, hay que examinar si no se mezclan indiscreciones y engaños del enemigo, si la empresa va unida al temor y a preocupaciones razonables, si no comparecen la ostentación y el gusto por los elogios en lo que se trata de llevar a cabo, si no mueven la vanidad o la ligereza».

En el comentario al Cantar amoroso, san Bernardo exhortaba: «¡Oh hermano que aún no estás fortalecido en tu salud, que aún no tienes caridad, o la tienes tan frágil y oscilante que se deja llevar por cualquier viento como un junco, y cree en todo espíritu, y que, yendo más allá del precepto, amas al prójimo más que a ti mismo, y tienes tan poca caridad como se ve por cómo actúas en lo que te concierne, ¿por qué locura te aprestas o te dejas convencer para cuidarte de lo que concierne a otros?».

Y Rosmini suministraba una regla de oro, «la indiferencia ante todas las buenas obras», explicando que «la obra puede ser santa en sí misma; pero no es la obra santa en sí misma lo que quiere Dios, sino la que es santa para nosotros. Pues Dios quiere de nosotros nuestra santidad, y no quiere otra cosa que nuestra santidad. Y, de hecho, ¿a qué aprovecharía que convirtiéramos a todo el mundo si después perdiésemos el alma? [...] Lo que Dios quiere de nosotros es nuestra santidad, y no aquellas cosas santas en sí mismas que no incrementen nuestra santidad, sea porque las asumamos temerariamente, sea porque no las hagamos de la forma debida o porque nos distraigan excesivamente de la devoción interior [...] De esta clase es el ejercicio de la caridad con el prójimo: la perfección está en aceptar las ocasiones de hacer el bien más que en buscarlas; buscándolas, a menudo miramos por nosotros, distinguimos entre bien y bien, excluimos el uno para atender al otro, mientras no sabemos lo que nos conviene, ni sabemos lo que conviene al bien general. Pero Dios lo sabe, y lo ha calculado *ab aeterno*, y también la ocasión».

Así pues, debe considerarse que el tejido de ocasiones sea providencial, que una mano nos esté guiando y, en este sentido de abandono y atención a la vez, como de quien está escuchando un relato y ve la psique propia como uno de los actores, está la señal de la inspiración benigna. La confianza en sí mismo es, por el contrario, de inspiración satánica.

Sin embargo, el terror es, asimismo, un signo de la presencia divina; sin embargo, en un segundo momento sobreviene la alegría, mientras que el terror de Satanás nunca se desvanece.

Por otra parte, tras haber insuflado dulzuras en el corazón de los principiantes, la visitación divina empieza a marchitarlos y atormentarlos: comienza el terrible proceso de purificación. Como la ganga en el crisol, siete veces habrá de purificarse antes de transformarse en oro. En este sentido, Dios trae desasosiego y tiniebla. Él es similar a un rayo, se presenta ante los vigilantes y después los pone a prueba con su ausencia; en palabras de Gregorio Magno, la contemplación desvela, mas la debilidad presto vela.

Pero también Satanás puede dar revelaciones brillantes. ¿Cómo diferenciarlas? La confusión, el ridículo o la monstruosidad son señales ciertas, como los discursos y los razonamientos tendentes a demostrar la veracidad, la gran voluntad de divulgarla. Además, como decía Scaramelli, el espíritu diabólico enseña cosas inútiles, frívolas y sin provecho alguno. Cuando el demonio no encuentra el modo de insinuarse con la falsedad, usa el otro arte, el de atar a pensamientos inútiles.

Es el principio de los juegos a los que no se agrega un significado ritual simbólico y, por ende, cognoscitivo, tradicional. «El juego de azar es la prostitución de la providencia»; aquella sensación de maravilla por el devenir de la suerte, aquella espera de algo que no es humano y que se intenta calcular en vano, de lo fugaz y dominador que es la fascinación del juego, es la versión satánica de la espera, idéntica a la que, por inspiración divina, alimenta la vida del santo, quien considera que cada circunstancia añade una palabra al poema que Dios compone con su vida y observará las correspon-

dencias significativas como el lector de poemas los estribillos y las rimas, a la manera en que el jugador se maravillará ante las constantes del juego. ¿Y qué alma sensible no advierte en el casino de juego la presencia gélida y agitada de Satanás entre aquellas luces, aquellos rostros y aquellas manos tan poco naturales? Un ritual que no extasía por más que hechice.

Pero Satanás es, también, el principio de las distracciones, especialmente de las que se han convertido hoy día en un producto industrial: una invitación satánica es emitida por la radio, se vislumbra en las pantallas, se amontona en las columnas de los periódicos. En general, la cultura moderna está bajo este satánico signo, sea cual fuere el objeto, desde el momento en que, según observaba C. S. Lewis, ya no se piensa en una doctrina como verdadera o falsa, sino como académica o práctica, caduca o actual, convencional o despreocupada. La cultura es, actualmente, una gran máquina montada para la ostentación o el beneficio, para la puesta al día o el fraude de las ganancias de la industria cultural, pero, sobre todo, para el pasatiempo o el juego de azar con ellas. El punto de vista histórico es la satánica astucia que vacía los pensamientos de todo significado para la vida, del mismo modo que «cuando se presenta a un entendido la afirmación de un autor, aquél ya no se cuestiona si es verdad. Se pregunta quién influyó en el autor, si la afirmación es coherente con lo que el mismo autor dijo en otros libros, y qué fase de su desarrollo o del de la historia del pensamiento en general está ilustrando, y cómo influirá en los autores posteriores, y cómo ha sido malinterpretado por otros». El entendido se ocupa de la crítica reciente y redacta el estado de la cuestión. Que, en virtud de la mencionada afirmación, él pueda modificar su conducta, se considera una ingenuidad, del mismo modo que «los mejores estudiosos del pasado están tan poco alimentados por el pasado como el paleto que dice "la historia no es más que un aburrimiento"».

A esta fase de esterilidad de una cultura que ya no propone como meta cultivar el discernimiento entre verdadero y falso, entre acción recta, orientada a la quietud, y envilecimiento, no podía más que

suceder el odio por la cultura misma, su encarnizada persecución, a la que hoy se asiste. Satanás, que no permite que dure esa extraña, falsa y satisfecha quietud tan suya, no ha dejado subsistir por mucho tiempo una cultura ensoberbecida en sus inútiles inventarios, desdeñosa con la tradición, dotada de tan vanagloriosa quietud, sino que la ha transformado, incapaz de defenderse por carecer de cualquier finalidad trascendente, en un carnaval de simplezas y chanzas exquisitamente satánicas.

Los tratadistas del discernimiento añadían los célebres signos enumerados por san Buenaventura para comprender el espíritu que anima las amistades. Es de Dios la que se nutra de discursos edificantes y de Satanás la que se complazca en inútiles cháchara. De Dios, la que obedezca a la modestia de los ojos, de Satanás, la que mire sin comedimiento, jugando con la fascinación de la mirada contra la que ya el *Hávamál* ponía en guardia. No se demora el amor divino en el pensamiento del amigo lejano, salvo para fiarlo al designio de la Providencia al que pertenece la amistad sobrenatural. La amistad satánicamente inspirada experimenta, por el contrario, los celos y enciende disputas que encadenan más que antes.

Satanás innova

Un signo indudable de lo satánico es el frenesí por los cambios, el espíritu innovador, noción inmemorial de la demonología. C. S. Lewis explica su causa profunda. Lo real es un bien, y sólo el presente es plenamente real. Sin embargo, quien mira al pasado puede, si no fantasea, asir algo concreto. Sólo quien mira al futuro está expuesto de lleno a la satánica irrealidad, al máximo del no-ser, porque el futuro es la temporalidad genuina e irremediable, el lugar de la esperanza y del temor, lo desconocido, lo que en nada se parece a lo eterno, mientras que el presente, si es llevado con resignación o alabado, se ilumina con indicios o primicias de eternidad. No por casualidad se repite tan a menudo en los Evangelios la exhortación al

presente y se recomienda la indiferencia hacia el futuro. Por esta razón, explica el demonio de C. S. Lewis, la Evolución, son satánicamente estimulados el humanismo científico y, en general, las doctrinas que vinculan al futuro; temor, avaricia, lujuria o ambición arraigan en el porvenir, mientras que la gratitud y la alabanza miran al pasado y el amor es, todo él, presente.

Todo el arte moderno no es más que una secularización del infierno y un campo de experimentos satánicos. Las metáforas con que se exalta saben ya a putrefacción, a lava, a cavidades subterráneas. Su lema ya es la destrucción, la fertilidad de la ruina.

Entre los errores populares de los antiguos estaba la creencia de que los enjambres de abejas nacían de los cadáveres de los bueyes, que de las fermentaciones más purulentas surgía espontáneamente la vida en forma de mosquitos. Francesco Redi, con experimentos naturales, disipó aquella ilusión, pero las metáforas sobre la vida que gustaría de nacer de la descomposición han perdurado; es más, carentes ya de apoyo en la realidad, se han lanzado a una felicísima carrera en el fraude: ¿quién osaría poner en duda hoy en día que el bien de la vida debe librar de la destrucción, que, por dicha razón, cuanto más se deforme y se perturbe y se debilite, más pueden esperarse nacimientos prodigiosos? La destrucción de las formas es saludada como obra justa y buena, que deja la materia muy disgregada, a ser posible en ebullición.

Una colada de lava que apenas haya empezado a petrificarse debiera ser refundida con nueva materia incandescente; a juzgar por las metáforas de los críticos de arte, sería el único espectáculo natural digno de comparación y, por ende, conforme al arte.

Otras fueron, antaño, las fuentes de comparación; cuando el arte debía reflejar las leyes de las formas orgánicas y se sabía que la vida es sinónimo de forma, se prefería el árbol que crece según un arquetipo ya marcado en su hoja. Además del árbol, el cuerpo humano, como recapitulación del cosmos, suministraba el modelo universal. De ahí que un hombre inscrito en un círculo o en un cuadrado represente, desde la antigua India y los sabios dogon hasta los eru-

ditos del siglo XVIII, el prototipo de las medidas perfectas sobre las que se edifican las ciudades, los templos y las casas mismas. De ahí que las artes deban reflejar esas proporciones perfectas tanto en la música como en las composiciones pictóricas, siguiendo leyes que la *Musurgia universalis* de Athanasius Kircher expone aún fielmente. Y dichas reglas se aplicaron hasta aquel momento del siglo XVIII, harto bien identificado por Wittkower, en que se extravió su noción.

Si la lava sustituye al árbol y al hombre, la única alternativa es entre estasis mortuoria y rebelión (ruptura, fermento, derribo); en una palabra, se vive en la «novedad» o bien se realiza una «contribución a la investigación» no se sabe bien de qué, tal vez del retorno a las entrañas infernales de la tierra, donde, según Platón, afloraban, con las erupciones, los fétidos ríos de metal en llamas. Ya no se habla del crecimiento cíclico, norma de toda transformación natural de las formas artísticas, sino de actualidad, de progreso o evolución lineal, que es un movimiento inexistente en la naturaleza e imaginario en la historia. Y la piedra y la madera dejarán de ser las materias predilectas, los ritmos ya no serán los fisiológicos, el verso que acompasa la respiración, los fondos de color en mutua y armónica relación, como el crecimiento de los cristales o las plantas.

Se usarán materias siniestras: el hierro o el acero, simbólicamente ligados a la muerte, sostendrán el cemento, la pura cohesión que no liga ya los ladrillos individuales en que se funden fuego y tierra, sino que se presenta como un valor en sí y por sí. Betunes y otras materias malditas compondrán asfaltos. El aire será sulfuroso por las emanaciones en ciudades regidas por el desorden o la simetría mecánica, viejas señas de identidad demoníacas. Y las obras que deban decorar semejantes aglomerados no podrán sino ser objetos destinados a escarnecer, confundir y reprimir el recuerdo del ornamento antiguo, inspirado en el ramo, en la hoja, en las curvas del cuerpo.

Quien pretendiera explicar los símbolos de una ciudad moderna, desde las planchas retorcidas a las superficies horadadas, oiría al instante la carcajada satánica y necia ante la belleza eliminada.

Wyndham Lewis ya explicó que nos postramos de hinojos ante lo nuevo por falta de imaginación: quien no logra concebir nada nuevo, acepta lo que la industria cultural le hace pasar por tal, se engaña pensando que cuanto ha sucedido era la única posibilidad, no la que hombres más avisados que él han llevado a cabo. No consigue imaginar otra cosa; así, la novedad impuesta por unos pocos es aceptada con supersticioso espanto como una fatalidad.

Satanás pone a la espera

Los encantamientos satánicos que han eliminado toda huella de arte en Occidente han dejado intactas, sin embargo, las instituciones, las costumbres, y se sigue hablando de arte y se organizan exposiciones. Es un espectáculo satánico por excelencia, como el de ciertas arañas que adhieren a la tela el capullo de sus huevos del que, si son sustituidos por una bola cualquiera, seguirán cuidando. A veces, las arañas humanas, hipnotizadas por el espíritu de novedad, despiertan un poco, atisban vagamente que se están ocupando de jirones y escombros. Entonces, el encantador entona de nuevo un cántico mágico, la canción de la Gran Espera: se estaría en vísperas de un cambio radical; un momento aún, otro momento, y he aquí que nos hallaremos en una tierra virgen. Lo que enigmáticamente aparece en los lienzos, los papeles, los pentagramas sería ya vagido de criaturas nuevas, gesto de inocencia que abre los ojos al paisaje inexplorado donde el mal ya no es más que el recuerdo del viejo mundo dejado atrás, como Lot y los suyos huyendo de Sodoma. Al igual que para Lot y sus hijas, las viejas leyes son derogadas: todo es lícito en la tierra novísima. Los videntes, los poetas ya vivirían bajo aquel cielo desconocido, balbuceando la lengua inimaginable, esbozando los primeros actos de la historia inédita, del nuevo ciclo. Este sentimiento proporciona a los ánimos frágiles notables ventajas: es un año de jubileo, lo suministran los manipuladores de sentimientos como los demagogos a las masas la cancelación de las deudas y la igualdad.

Tierra nueva y cielo nuevo son ofrecidos, en verdad, a modo de compensación por una ascesis que libere de la servidumbre del pecado; ciertamente, quien sepa librarse de las cadenas de la soberbia, la avaricia, la ira, la lujuria, la pereza, la avidez de alimentos y narcóticos y la envidia, se descubre desprendido, increíblemente renovado, con una mente capaz de extraordinarios descubrimientos, semejante a un muchacho y sabio como Salomón en una sola pieza, pues ya no le obnubilan los engaños tejidos a causa de sus propios vicios. Se ríe, entonces, de quien intente estafarlo por medio de la avaricia, de quien quiera embriagarlo excitando su gula, de quien lo estimule a la ira mostrándole el poder y la fortuna de otros esperando que los envidie, de quien le haga vacilar con las habituales imágenes de la lujuria, en fin, de quien, ignorando que se halla ocupado en elevar su corazón hacia las novísimas realidades que está descubriendo, espere insuflarle aburrimiento. Tierras nuevas y cielos nuevos le son ofrecidos, y si recuerda ahora su pasado, cuando estaba a merced de quien supiera seducirlo con palabras e imágenes, experimenta horror y piedad hacia sí mismo; ha entrado en un tiempo donde el futuro ya no lo tiraniza con sus cuitas, ni el pasado con sus costumbres, ni el presente con sus debilidades; vive en un espacio donde los engañosos bastidores de los deseos, las nostalgias y las esperanzas se han tornado transparentes, han desaparecido.

Hasta los mayores desalmados saben que semejante tiempo existe, pues ni siquiera ellos ignoran por completo qué es la quietud, la pacificación, la alegría sobria; pero, en cuanto se les advierte que, para alcanzar todo eso, hace falta una purificación, un abandono de los vicios predilectos, un desenmascarar a los estafadores que les son afectos (los vendedores de esperanzas, los admiradores de sus iras, los incitadores de sus envidias, los aduladores y los rufianes), se rebelan gritando al Dios cruel, a los tiranos espirituales que exigen semejantes renuncias. Y, puesto que se avergonzarían de ser completamente sinceros, vedles envueltos en el inconfundible ropaje de la deshonestidad, el humanitarismo; dicen querer salvar a todo el mundo, y no a unos pocos santos, merced a una revolución de la socie-

dad, del propio cosmos. Y he aquí que llega de improviso, para explotar este ánimo revuelto, humanitario, violento y maníaco, el heraldo del apocalipsis: «¡Todo está para ser vuelto del revés! ¡Estamos en la víspera! ¡Profundicemos más aún en el desorden, agudicemos las contradicciones, los dolores, destruyamos todo; aceleremos la catástrofe que precede al Advenimiento!».

Como no ha sido de un día para otro que el hombre desee renovarse, pero sea renuente a purificarse, tampoco es algo nuevo que se aproveche tal debilidad. Durante toda la Edad Media, los predicadores del apocalipsis inminente hicieron buenos negocios sugestionando unas veces a capillitas y otras a multitudes enteras, y hubo, entre los humanistas, óptimos revendedores de una muy vaga *renovatio*, por no hablar de los extremistas entre los reformados. En tiempos modernos, los apocalípticos han tendido a dejar de lado la máscara religiosa, pero ésa es la única diferencia.

No sólo los demagogos son revendedores de expectativas apocalípticas, lo son también inspirados poetas. ¿No habla Yeats, con tono mistérico, de un nuevo ciclo en el que todo será revolucionado? ¿No predice, acaso, nuevas formas destinadas a perfilarse tras las llamas que consumirán el antiguo mundo putrefacto? No es sólo la inculta y confusa víctima de los demagogos adocenados la que se deja alucinar por este espejuelo, también el amante de poesías exquisitas. Por cierto, no será la cultura o la poesía las que salven al hombre servil y sugestionable. ¿Cuántos jóvenes delicados se libraron a las batallas de la Segunda Guerra Mundial con un libro de Rilke por consuelo? ¿Y quién más que él excitó, vergonzosamente, esta expectativa trémula y estulta?

Es una espera que dura desde siempre, desde que el hombre deseó los beneficios de la pureza interior sin querer pagar su precio en ascesis, desde la época de los antiguos apocalípticos hasta las versiones seglares de la Renovación cíclica (Robert Southey, que había previsto, con los jóvenes escritores jacobinos ingleses, según cálculos laicos no menos supersticiosos que los cálculos astrológicos de los milenaristas medievales, la Renovación por medio de la Revolución

francesa, escribía tras haberse enmendado: «Un mundo visionario parecía abrirse a quienes estaban en los umbrales. Las cosas viejas parecían estar a punto de desaparecer y no se soñaba más que con la regeneración de la raza humana»).

SATANÁS POLÍTICO

Satanás puede abrir de par en par las puertas de la Espera e introducir en sus jardines embrujados. Puede proponer tres paraísos en la tierra, tres maneras de recrear el mundo, una contraria a la otra. Titus Burckhardt observa que, en el Islam, se considera criterio de inspiración diabólica la mutabilidad del objeto; las brujas de Tasso llevan ropas que cambian de color a cada paso.

Tres son las formas de gobierno: de uno, de unos pocos y de todos. Satanás los transfigura en divinas perfecciones de simples, pobres medios para regular la convivencia humana, empapada de mal y repleta de confusión, donde quien obra el bien provoca el mal y quien perpetra el mal lo ve trastocado en bien, donde nada alcanza su proyecto original, donde el democrático César instaura la autocracia, donde los asmoneos, rigoristas del judaísmo, instauran el helenismo una vez llegados al trono, donde el ingenuo puede ver más que el perspicaz, donde Isaías puede tener razones para desaconsejar al rey Ajaz de Judea la única política sensata, la alianza con Asiria contra Siria e Israel, y a Ezequías la única forma de salvación aparente, el pacto con Egipto y Etiopía contra Asiria. En un texto sagrado, los medios políticos jamás son idolatrados: Samuel desaconseja la monarquía; *Éxodo*, 23, 2 limita el gobierno de todos; los profetas no perdonan a los reyes, ni a los oligarcas, ni al pueblo; degeneran los pocos, los jueces, decae el pueblo, que quiere un rey, y el rey degenera fatalmente.

Satanás no tolera que se perciban las miserias innatas de todo régimen político, al contrario, lleva a esperar desmesuradamente en una palingénesis distinta cada vez.

Asimismo puede proponer la transfiguración del pueblo en coro gozoso de hermanos iguales entre sí. Quien quede subyugado por esta imagen, olvida la advertencia dada al principio de las Escrituras (la primera y perenne fraternidad entre Caín y Abel), olvida lo que los ojos presencian cotidianamente. Y pagará su desvarío cayendo en el abismo de esta fantaseada concordia absoluta entre hermanos iguales. En *Los endemoniados*, Dostoievski desvela el motivo del satanismo inhumano de Stavrogin a través de su sueño (todo hombre tiene un sueño capital, el de Stavrogin está ambientado en un rincón del archipiélago griego): «Aquí vivieron hombres hermosísimos. Se levantaban y se acostaban felices e inocentes: los bosquecillos resonaban con sus alegres canciones, la gran exuberancia de fuerzas intactas se expandía en amor y en cándida alegría. El sol inundaba con sus rayos estas islas y el mar, alegrándose en sus bellísimos hijos. ¡Sueño prodigioso, ilusión sublime! El sueño más increíble de cuantos haya habido nunca, pero al que toda la humanidad, a lo largo de su existencia, ha dado su fuerza, por el que lo ha sacrificado todo, por el que han muerto en la cruz y han sido asesinados sus profetas, sin el cual los pueblos no querrían vivir ni tampoco pueden morir».[6]

Al sueño de Stavrogin le sigue la visión del espectro de la niña Matresa, que él había asesinado a sangre fría. No por casualidad, ese sueño es la sustancia de buena parte de los delitos cometidos en la tierra, configura la idea del pecado inocente («basta con hacerlo con naturalidad»).

¿Cómo hacer que vuelva a la Tierra, o cómo propiciar por primera y admirable vez, la Edad de Oro sin culpa?

Satanás propone tres modos distintos, según la debilidad de cada cual: el pueblo señor absoluto, constituido por hermanos libres e iguales, que todo lo ponen en común y satisfacen sus sacrosantos, libres e iguales deseos sin límites; el dominio de unos pocos iluminados, sublimes y astutos, quienes proveerán al rebaño humano lo que

6. Fiodor Dostoievski, *I demonî*, Turín, Einaudi, 1942 (trad. cast.: *Los endemoniados*, Barcelona, Bruguera, 1976).

conviene que tenga; y el Imperio ecuménico, que dará con largueza paz, feracidad, orden clemente.

Fascinados por alguno de los tres cánticos, los hombres intentan a menudo poner en práctica de inmediato estos tres espejismos, y pliegan su vida y la de otros a los sufrimientos más nefandos para propiciar el advenimiento.

La pesadilla de la fraternidad

El primer cántico, el de la fraternidad, ¡cuántas veces no habrá resonado, ora como juego de imaginación, ora como grito de guerra! En el relato helenístico de Yámbulo se fabula sobre las islas felices donde, abolida la propiedad privada, todo es júbilo y dulzura, todos se alternan en los trabajos en cuadrillas regulares, el trabajo también se ha mecanizado en gran parte, y el que queda ya no es especializado.

Los hijos se crían en común y las mujeres son de todos y de nadie.

El sueño reaparece en distintas formas con insistencia, a pesar de que Aristóteles se ocupa de refutarlo minuciosamente, advirtiendo de que no es la propiedad lo que daña al hombre, sino la maldad.

Pero, en Occidente, la sugestión nunca dirigió una mano que se hiciera con el poder; al contrario que en Persia, donde los seguidores del mazdeísmo alcanzaron brevemente el poder.

Raramente se descubre la sugestión completa, una parte del cuadro queda en sombras. Quizá se viese entera en los inicios del cristianismo con Simón el Mago. Éste predicaba que el hombre es el lugar donde habita la raíz del Todo, el fuego que devora, el paraíso es la matriz y el río que nace en él es el cordón umbilical, y se divide en cuatro brazos que son los cinco sentidos. El fuego es la raíz de Todo, y en el hombre se manifiesta como deseo carnal y como sangre que se convierte en semen y en leche. Por ello, el deseo es la regla suprema de quien conoce la verdad del Hombre, y las normas no existen por naturaleza, sino por imposición de los ángeles, que rivalizan entre sí por el dominio del mundo, todos ellos decididos, sin embargo, a esclavizar a

los hombres mediante las costumbres y la moral. Pero, ¡que los hombres se vuelvan parecidos a sus amos! Simón ha venido a liberarlos.

La gran liberación conllevaba, por mor de brujería, facultades mágicas, pues Simón y los suyos sabían obsesionar y enviar sueños.

También los carpocracianos exaltaron la igualdad y la comunión como reglas naturales subvertidas por ángeles opresores, y en sus asambleas subvirtieron la subversión para poner en práctica, aquí y ahora, la liberación revolucionaria, prometida para el próximo fin de los tiempos para todos por el XIV de los *Libros sibilinos* (todo será puesto en común, el amor reinará entre los hermanos).

En la segunda de sus *Enéadas,* Plotino describe el horror de éstos, a los que llama gnósticos: el sabio no busca la igualdad en cosas como las riquezas o la pobreza, «pues creen poder llamar hermanos incluso a los más viles, mas no a los astros del cielo ni al alma del mundo».

Igual que un río se hunde en las entrañas de la tierra para aflorar después, vuelve esta utopía, a menudo con las mismas palabras de Simón el Mago. Y mantiene la táctica de no revelarse entera a nadie. A uno le muestra sólo la comunión de bienes, a otro, la de las mujeres, a un tercero, la voluntad de perversión llevada hasta la negación del mundo creado y, por último, a otros pocos, las obras sagradas para Satanás, los sortilegios propiamente brujeriles.

El mito de Fausto nace en el imperio de Oriente y, entre paulicianos y bogomilos, se organizan los secretos cultos luciferinos, obscenos e inhumanos, más tarde difundidos por Italia, Francia y Alemania, mezclados con los patarinos de Milán. De ello hablan con espanto Gioacchino da Fiore (en el *Comentario al Apocalipsis*) y Alain de Lille. Son vicisitudes a menudo horrendas, y otras delicadamente matizadas. En Amberes, un tal Tanchelino se proclama Dios, desplazándose entre escoltas armados junto a una mujer que se hace pasar por la Virgen María y doce apóstoles, hasta que, en 1125, llega a la ciudad san Norberto y devuelve la paz al pueblo con sus prédicas. Mas la semilla se ha derramado y reaparecerá; cual si se hubiera urdido una trama de acuerdos por toda Europa, durante

el siglo siguiente los «pobres de espíritu» proclamarán la infalibilidad de un pobre, haga lo que haga. Lo único que para ellos cuenta es la destrucción de la propiedad; empiezan a circular ciertas palabras y se reiteran hasta que adquieren una fuerza de sugestión más allá de su significado exacto: *libertad de espíritu, opinión, novedad* y, sobre todo, alimentado por las profecías de Gioacchino interpretadas de forma únicamente material y política, el vocablo *renovación*.

Así es como se difunde la idea, o mejor, el vago sentimiento de que se ha iniciado un tiempo inédito, para el que ya no sirven las normas hasta entonces consideradas naturales y bien fundadas sobre sólida piedra. Menudean en todos los países, bajo distintas denominaciones, santurrones y gazmoñeros, y se habla de sus prácticas promiscuas bajo el manto de la extrema pobreza y fraternidad. Los rumores se convierten en certezas cuando un tránsfuga revela sus secretos; es un santurrón bohemio que había entrado en la denominada «casa de los pobres» de Colonia, donde vivió veinte años en áspera exaltación religiosa para anular, como prescribía la doctrina de los sectarios, la naturaleza exterior. Tras aquellos veinte años, los superiores le llaman aparte y le confían que ya ha destruido definitivamente su naturaleza exterior y que, por tanto, conviene que la restaure para poder, en adelante, servir a Cristo en la interioridad: cesen los ayunos, sean desterradas las ideas de un más allá a merecer por el sacrificio, antes al contrario, se enseña que el único infierno es el de quien se inflige inútiles tormentos y que el paraíso de un espíritu libre está en coger con las manos lo que la mirada codicie. Nada dispone más a la paz que dar curso a los instintos, dicen estos portaestandartes de la parte más inmoral (y más estulta, desde un punto de vista psicológico) de la ética hegeliana. El docilísimo santurrón siguió otros veinte años la nueva regla para entrar, finalmente, en la orden de los dominicos y revelarlo todo sobre sus antiguos compañeros.

La misma ideología y la misma doble verdad alimenta las llamas de la revuelta de fray Dulcino; se quiere instaurar, a menudo por la violencia de las armas, un Estado en el que no se erijan ya más mu-

ros de claustros sino que, por el contrario, se diseminen congregaciones vagabundas donde rija la comunión de bienes y la promiscuidad erótica, así como la obediencia ciega a los jefes. Perseguidos, los sectarios se dan a la clandestinidad, «abandonándose a una especie de exaltación estática entre cánticos, danzas y flagelaciones», reuniéndose en antros de torpeza llamados paraísos, según narra Romana Guarnieri. En Colonia, en 1325, obscenos caudillos se disfrazan de personajes sagrados y presentan un predicador desnudo que exhorta a todos los acólitos a desnudarse para mostrarse como en el Edén y «obedecerse los unos a los otros» y «darse limosna». En las Marcas se practican similares infamias después de misas nocturnas, y en Fabriano, en 1449, practicaban el «juego del barrilete» (se pateaba, como si fuese una pelota, el cuerpecito de un neonato, fruto de los encuentros entre espíritus libres, hasta que moría en las manos de cualquiera de ellos, que entonces era designado para los cargos más importantes) y la «comunión del garrafón» (se hacían libaciones de vino con el que se habían mezclado las cenizas del chiquillo).

Dos figuras de endemoniados del otoño de la Edad Media enseñan su horrenda lección, Hartmann y Gilles de Rais. En Erfurt, en 1367, Hartmann, begardo, confiesa ante el inquisidor. Es un espíritu libre, ignora el remordimiento porque no conoce, o al menos no reconoce, el pecado. Espíritu libre y Dios son todo uno: Hartmann es Dios; sin atenerse a norma alguna, podría matar a quien le obstaculizase y no haría más que restituirlo al principio de donde ha surgido. Mejor aniquilar al mundo que reprimir un deseo, cualquier perversidad le es concedida, pues cada cosa placentera es un encuentro con Dios. Sus semejantes, los espíritus libres, instalados en el beguinaje, primero ceñían a la pobreza y la igualdad, acostumbraban a la ascesis a quienes se acercaban a ellos, y después les permitían acceder a su misma libertad.

Hartmann es petulante. Por el contrario, Gilles de Rais es oscuro y temible. Caballero perfecto, compañero de armas y amigo devoto de santa Juana de Arco, tiene gustos exquisitos, ha formado en su palacio su coro sacro, tiene innumerables tesoros en los ajuares

sagrados de la capellanía. ¿Cuándo cae bajo el dominio de Lucifer? ¿Cómo? Empiezan a frecuentar su mansión señorial brujos consumados, y no sólo arden los fuegos alquímicos de los torturados metales, sino que suben de los calabozos los gritos de los jóvenes lacerados. Entre sus espasmos y las propias maldades, Gilles se exalta diabólicamente. Aceptará cada partícula de su búsqueda de potencia negra y revelará las apariciones infernales logradas. Antes de morir, se le vio cambiar de improviso: volvió a su cuerpo aquel Rais que había cabalgado junto a santa Juana y subió al patíbulo compungido.

Si se observa atentamente, toda la Edad Media oscila sobre el abismo de su perdición en hermandad satánica; siempre está a punto de volcarse como una banquisa (algunos sueños cultivados en el beguinaje pueden calar en mentes activas y audaces, como en sir John Oldcastle, lord Cobham, gentilhombre de Enrique V de Inglaterra, que conspiró en 1413 para derrocar a la monarquía, destruir la aristocracia, confiscar los patrimonios, abolir las órdenes religiosas y prelaturas y demoler las iglesias. Y tenía veinte mil hombres armados en St. Giles's Fields, dispuestos para caer sobre Londres, y muy bien podía no haber fracasado).

La reacción inquisitorial no se redujo a reprobar y, víctima de las palabras tomadas por piedras, de nociones vagas y deformadas, muy a menudo estuvo al servicio de quien había llevado los sueños de la brujería a la mente de los reos de la inquisición. Con indignada mansedumbre reprueba el tratadillo (durante una época atribuido a Cavalca) *Mondizia al cuore,* donde figura esta alocución a una herética tentadora: «¿Qué utilidad o necesidad y salud os alcanza a ti o a otros, por la que debas consentir o producir tocamientos y besos así efectuados?».

Sobre el modo de atraer ignorantes místicos a las reuniones clandestinas dirigidas por malvados nos informa un delicioso anónimo holandés en el «Libro de los dos hombres», que concluye con una página digna de Montaigne: quien se ha librado de redes semejantes calla, pues difícilmente será creído y, donde lo fuese, desencadenaría reacciones peores aún quizá que el mal.

En el siglo XVI anabaptistas y milenaristas heredan la diabólica función del Espíritu Libre.

Ya antes que ellos, en Bohemia, los taboritas jugaban la carta fraudulenta de la Espera: Cristo estaba a punto de volver a instaurar el Reino milenario y la igualdad (¡oh, envidia!) y, mientras tanto Tabor era la Nueva Jerusalén, fundada por ellos junto a Praga, sobre una colina, sin clases, sin autoridad, sin propiedad. Las ulteriores estrofas de la antiquísima canción serán desveladas, de nuevo en Bohemia, por los adanitas, estudiosos de todas las perversiones, discípulos de Picard, que se hacía llamar Adán.

Una enunciación parcial de esta doctrina fragmentable como una tenia se halla en un singular manuscrito (sacado a la luz por Alfred Doren) denominado del Revolucionario Renano, que se remonta prácticamente a las mismas fechas de la Utopía de Tomás Moro, donde se llama a tomar las armas al hombre común (en especial, al alemán, pues en él se dice también que fueron alemanes todos los grandes, desde Enoch a Alejandro el Magno) y se anuncia la nivelación de las fortunas. Es el primer signo del anabaptismo que se instala; helo finalmente en el poder (por primera vez, tras los años de los seguidores del mazdeísmo en Persia) en Münster, con Johann von Leiden; todos los bienes son comunes, todos están obligados al servicio del trabajo y queda anulada la monogamia (al principio se contentaban con comidas en común y se recomendaba una cierta decencia, mas los comienzos son engañosos). Entre los aspectos recurrentes, cuando este sueño igualitario se consolida, está el odio por la erudición. La primera quema de libros en nombre de la simplicidad revolucionaria tiene lugar ante la catedral de Münster por orden de Jan Matthys (algunos anabaptistas odiarán las universidades hasta el extremo de que, en 1653, el Parlamento inglés llegó a iniciar los pasos para abolirlas. Por su parte, el alemán Andreas Bodenstein, llamado Karlstadt, requería de los ignorantes una exégesis de las Escrituras). Romana Guarnieri, autora de la mejor historia de los Espíritus Libres, dice que éstos eran «antiintelectuales convencidos [...] [con] una clara aversión por la ciencia especulativa, fuente de orgullo»: para alcanzar la igual-

dad, es necesario llegar a suprimir el mérito, la cultura. El sueño logra adueñarse, a continuación, de fantasías inglesas: la atroz decapitación de Carlos I, aquel comportamiento austero y absorto quebrado por las bufonadas, chanzas, muecas y sarcasmos de Cromwell, fueron el preludio de una posesión general que los más enfermos manifestaron bien a las claras, y que Norman Cohn ha descrito admirablemente. Uno de los jefes de la secta extremista de Inglaterra, Laurence Clarkson, escribió el libelo *A Single Eye All Light, no Darkness* («Un solo ojo todo luz, sin tiniebla: o sea, luz y tiniebla una sola cosa»), donde vocifera: «¿He dicho que un blasfemo, un ebrio, un adúltero, un ladrón tienen el poder y la sabiduría de Dios? [...] Pues bien, amigos, aunque la presencia de Dios en mí sea para vosotros tan tremenda como lo fue para Moisés en el monte, yo no tiemblo, sino que me regocijo en exponeros cuanto he visto y oído; acogedlo, en todo caso [...] Considerad que cualquier acto vuestro, incluso de blasfemia, ebriedad, adulterio y hurto, estos actos, sencillamente, no son, en sí mismos, distintos en absoluto del acto de oración y alabanza [...] no sólo vuestro espíritu, también vuestro cuerpo debe ser un sacrificio vivo y aceptable; por eso, mientras no hayáis cometido el llamado pecado, no estáis liberados del poder del pecado». Yacer con todos, robar, estafar, todo es lícito dado que el mal es la propiedad, el bien es la unidad del uno con el otro. Y Abiezer Coppe tuvo visiones de un gran tambor sobre el que se puso a tocar gritando, mientras su cuerpo yacía sudado y tembloroso, para ser arrojado, seguidamente, al infierno y poseído después por una visión en la que varios corazones palpitantes se reunían en uno. Solía arrojarse en brazos de maleantes, exaltándolos.

Salvo la licencia erótica, la misma pesadilla igualitaria, milenarista, hace delirar a Winstanley y sus «excavadores» en espera de la gran transformación que redundará en la misma naturaleza, que aún dará más flores y frutos.

Durante la Restauración, estos sueños persistirán sin demasiados referentes bíblicos, sino abiertamente satánicos, en los *Hell-Fire Clubs* del siglo XVIII.

Mas con estos *clubs* llegamos a los umbrales de los tiempos modernos. Se da por descontado, en casi todo el mundo, que la finalidad del lema de toda sociedad debe ser el infierno falansterial de Fourier, y la única controversia imaginable para la mayoría concierne a las formas y los ritmos de tal ejecución.

Todos son arrastrados al torbellino del sueño de Stavrogin, a esa loca Arcadia donde se pecaría sin los frutos del pecado, donde se ejecutaría la obra de la inquietud permaneciendo serenos. Dejamos la torpe historia en el momento en que el sueño se adueña de la mente de un gentilhombre del siglo XVIII, Adolf von Knigge, alquimista y templario, dedicado a ascesis purificadoras a fin de entrar en comunión con inteligencias angélicas, el cual, en un momento, se echó todo aquello a las espaldas, se pasó al inmemorial *ritornello,* y soñó el tiempo primigenio y futuro en que, derribada toda autoridad, todos salen de la minoría de edad y se yace «a orillas de un arroyo susurrante a la sombra de un árbol cargado de frutos nutritivos, junto a la amante compañera de sensible corazón». El jardín de Armida, entrevisto en la fantasía, animará a Von Knigge a la destrucción de todo lo instituido, de toda realidad presente para unirse a la secta de los Iluminados de Baviera.

Esta sincera descripción de la Arcadia se debe a Dostoievski, pues en ella, «cada uno pertenece a todos y todos pertenecen a cada uno. Todos son esclavos, y en la esclavitud son iguales. En los casos extremos están la calumnia y el homicidio, mas lo esencial es la igualdad. Como primera medida, se rebaja el nivel de la educación, de las ciencias y de los ingenios. El nivel alto de ciencias e ingenios sólo es accesible a las capacidades superiores, pero no hacen falta capacidades superiores [...] No hace falta la educación, ¡con la ciencia basta! Incluso sin ciencia hay material para mil años, pero es necesario que se instaure la igualdad [...] La sed de instrucción es ya una sed aristocrática. Apenas existe la familia y el amor, y pronto tampoco el deseo de propiedad. Nosotros mataremos el deseo: desencadenaremos la ebriedad, el chisme, la delación, desencadenaremos una disipación inaudita, extinguiremos todo genio en la infancia. Todo reducido a

un único denominador, igualdad plena [...] Obediencia plena, plena impersonalidad, pero una vez cada treinta años se desencadena una convulsión y todos empiezan de pronto a devorarse entre sí hasta cierto punto, sólo para que no cunda el aburrimiento».

De todo esto hubo ya un ejemplo, ciertamente, en las costumbres de Sodoma, donde la caza de brujas ya había sido sustituida por la caza de ángeles, y quizá todo ello sea necesario para entender por qué la diligente propuesta de convertir las piedras en pan es de una radical iniquidad.

La pesadilla de la minoría iluminada

Pero no todos se sienten atraídos por el sueño igualitario, no todos abrigan envidia o lujuria, y un deseo de aniquilación que se desahoga en sanguinarias iras. No todos vacilan entre ferocidad y sentimentalismo. Hay quien se alimenta casi exclusivamente de orgullo.

Para éstos, Satanás magnifica, exalta y hace absoluta otra forma de gobierno, el aristocrático u oligárquico, y de él hace la clave del paraíso terrenal. Unos pocos sabios elegidos traerán el cielo a la tierra.

También esta pesadilla es perenne, inmutable. También inspira ora fantasías poéticas, ora trastorna como un súbito cataclismo la vida civil; energúmenos poseídos por este demonio irrumpen, entonces, en edificios y plazas. Bastaría una mínima reflexión para poner en fuga al demonio: ¿quién custodiará a estos custodios del Bien?

¿Quién custodiará a los pitagóricos que, contra demócratas y optimates, quieren adueñarse de Crotón? ¿Quiénes serán los sabios gobernantes de la Ciudad de Platón? ¿Quiénes los magos de que habla Filóstrato el Ateniense, conjurados contra Nerón? Ya se ha visto, en su larga historia, cuántos horrores llegaron a acumular los ismaelitas cada vez que alcanzaron el poder en los países del Islam: al-Ḥākim el Velado mostró lo que puede este otro sueño.

Y, sin embargo, el sueño templario, tras la supresión de la Orden, inspiró ininterrumpidamente, de generación en generación, a

hombres persuadidos de poder elevar a la humanidad a su mejor suerte sólo con alcanzar el mando; y el grito «Derroquemos a los Ts'in, restauremos a los Ming» suscitó en China ininterrumpidas conjuras. Juramentos, rituales solemnes y títulos de nobleza pueblan las filas de devotos de este sueño. Divisiones secretas, cambio de intenciones y desastres desgarran periódicamente la tela sabiamente urdida.

En los tiempos modernos, el sueño ha cobrado un nuevo aspecto al aliarse con los altos poderes de la ciencia experimental. Su carta fundacional es la *Nueva Atlántida,* de Francis Bacon. Una isla como Utopía, una sociedad de iluminados que ha persuadido a la humanidad corriente con la idea de la investigación como un fin en sí misma, de la exploración de todas las posibilidades humanas, de la negación de cualquier límite al disfrute y explotación de la naturaleza.

No es muy distinto el sueño de Campanella, con sus sacerdotes de una religión natural que gobiernan el Estado dividido en los tres dicasterios de la sabiduría, del amor y del poder, primera formulación del sueño sinárquico de una tripartición social según la autoridad espiritual, la producción económica y el poder político.

Y la finalidad de los sansimonianos fue una caballería al servicio del progreso industrial como único y máximo Bien (y, como corolario, el desarrollo de los goces sensibles).

Si, en el siglo XIX, estos sueños parecieron sucumbir ante otros, en el siglo XX han solido aflorar de manera fraudulenta.

La tripartición social se vuelve a proponer de vez en cuando como idea de una reunión de todos los cultos y de todos los centros de instrucción nivelados y asamblearios, que constituirían la autoridad, de un poder político formado por los partidos, y de un poder municipal-sindical que regiría la vida económica.

El sueño sansimoniano de la hegemonía de los «industriales» es, a un tiempo, excitante y subversivo. El sentimiento que impregna semejantes espejismos fue expresado por Lytton Strachey quien, junto con Keynes y otros, creó grupos de futuros dirigentes doctos (y sodomitas) en Cambridge: «A veces siento que no sólo estamos

comprometidos nosotros, sino que el destino del universo está implicado con el nuestro. Somos, en más de un aspecto, atenienses de la época de Pericles. Somos los misteriosos sacerdotes de una nueva y asombrosa civilización [...] ¿Qué escapa a nuestra vista? Nos hemos adueñado de todo. Hemos abolido la religión, fundado la ética, establecido la filosofía, sembrado nuestra extraña ilustración en todos los campos del pensamiento, conquistado el arte, y liberado el amor. Sería hermoso pasar nuestros días proclamando nuestra magnificencia».

En los *Diálogos* de Renan ya se había proclamado este sueño de una aristocracia que actúe como cabeza de la humanidad, compuesta por superhombres, hijos del fuego (¡ah, Simón el Mago!), dispuestos a desencadenar un terror infinito al servicio de la verdad, una suerte de dioses que se servirían de los hombres como el hombre se sirve de los animales. La formulación es exactamente la que podría escucharse del propio Satanás.

Lo que sorprende en este delirio de la élite es, frente al rigor de la organización, la caducidad de los fines. Estas asociaciones de elegidos casi nunca logran convencer de que no son banales: Satanás les niega la precisión. El que mejor ha retratado el espejismo en los tiempos modernos, Ernst Jünger, que ha continuado afinando en *Heliópolis* la descripción de *Sobre los acantilados de mármol*, ha alcanzado en sus últimas obras una simple asunción del sueño tecnocrático.

Mientras que el sueño libertino-popular tiene como símbolos el rojo del fuego y del deseo ardiente, el birrete o los utensilios de trabajo o las espigas de trigo de la primera tentación o la estrella de la esperanza inalcanzable, aquel otro usa más bien espadas, martillos, calaveras y tibias, y propende al color negro.

La pesadilla del Imperio universal

Pero dejemos a la sociedad largo tiempo a merced del caos libertino o de las intentonas de los Catilina aristocráticos, dejémosla

arruinarse hasta que despierte del sueño de un consorcio de iguales o de un gobierno de semidioses. Satanás tiene un filtro para hundirla en un tercer sueño inmemorial; tras la tentación del pan, después de la del orgullo, la tercera es la del Imperio universal. Y esto es lo que empieza a serpentear, precisamente, en la sociedad arruinada, entre la gran debilidad ajena; diversos símbolos empiezan a seducir: el león, la flor, el globo y el cetro, el águila y el caballo blanco, la guirnalda o la rueda, la corona. Oro y zafiro deslumbran en los nuevos sueños.

Los semidioses se han revelado confusos bandidos, los demagogos ya no consiguen estremecer con su indignación y sus lágrimas por la lejana y, sin embargo, inminente Arcadia; desde el principio, circula, susurrada en doble senario, la gran promesa: «Llegará del silencio el héroe necesario».

La pretensión de hacerlo todo racional ha abocado al mayor desorden irracional, la promesa de curar todos los males ha agravado la intensidad de éstos, todo el mundo padece náuseas y empieza a valorar lo que habían arrinconado el delirio tecnocrático o el igualitario, a saber, la fuerza del destino, la imponderable fortuna que manejan inescrutables potencias, hasta tal punto que todas las promesas no son nada frente a ellas.

¡Ay, si se vislumbrase en algún sitio al benjamín de la Fortuna, el hombre tocado por la suerte! Él, con su misteriosa fuerza, más atractiva ahora que las promesas de los demagogos, que las maquinaciones de los tecnócratas, traería el orden, la unidad, la paz, la prosperidad. El pobre tendría finalmente alguien a quien mirar, a quien recurrir, a quien adorar: un padre. Y la suma de los deseos produce el resultado: un dieciocho Brumario se presenta el Emperador.

Éste es bello, manda levantar enormes edificios, lo acompaña un himno lento y majestuoso, su suerte es contagiosa, radiante: *Fortuna Augusti*. Es un astro porque gobierna la suerte de todos. Sólo se le dedican panegíricos. ¡Parecen un alivio tras los tortuosos razonamientos, mezclados con improperios, de los demagogos! De hecho, no se conservan demasiados pormenores de los imperios, la historia

la escriben sus enemigos. Los imperios viven de leyendas. Las plebes adictas gritan o lloran, no redactan libritos, no consultan archivos, y la gloria no se escribe en prosa, es como una confesión amorosa. Por otra parte, las sutiles razones de los magos asiáticos en el imperio de Roma, que descubren relaciones entre el culto de una piedra sagrada siríaca o ciertas constelaciones y un emperador divino, y pretenden difundir aquel influjo en la sociedad, se expresan antes por medio de ceremonias que de tratados.

Después de asistir a la coronación, al triunfo o a un rito cortesano en Bizancio, no se habla.

Cakravartin ha girado la rueda, dicen los hindúes, ha llegado el Emperador.

Él es siempre emperador del mundo aunque vaya más allá de los confines de Egipto o de China o de la cuenca del Mediterráneo. Aporta cosas extrañas: el honor, la alegría, la libertad. Su palacio tiene parques donde se ha reconstruido el paraíso terrenal. Él avanza sin tocar el suelo, en un palanquín, sobre un carro solar, sobre un caballo blanco o un elefante, tiene el paso majestuoso del astro en su órbita.

Incluso cuando se oculta tras el horizonte, entre horrores de guerras y locuras de autócratas, este espejismo permanece: es inevitable, ¡ay de mí!, que, tras agotadores tumultos, se busque al hombre grave, imparcial, que los aplaque, como es inevitable que, al menos una vez en la vida, una mujer mire a un hombre como dispensador de amorosa paz, y cada una de estas ocasiones confirma el arquetipo.

Siempre hay quien sabe aprovecharse de una disposición de ánimo hermosa y natural, en la que se anhela el símbolo de la dominación paterna: los niños, cansados de moverse, están encantados de ver al hombre de plácida realeza, querrían, y no se atreven, ir a su encuentro. Él libera un cierto ritmo que es el del arquetipo real, el mismo que vibra en ciertas placidísimas notas durante las que se contemplan largamente las estrellas, o que nos calma extrañamente cuando, sobre un mar inmóvil, se desploma un sol rojo, o se escucha cuando un viento constante susurra en una frondosa encina.

El imperio detiene la precipitación de los días, tal es su carácter y su perennidad. Roma apela a Egipto, cuyos talismanes y obeliscos roba; los francos, y luego los Estuardo, apelan a la monarquía de David. Los monarcas de inspiración ismaelita apelan a los sasánidas, y éstos, a Ciro, y éste, a Babilonia. La legitimación va retrocediendo hasta la curvatura del tiempo histórico que torna inútil a la historia.

Pero el imperio se asienta en su punto de máxima fuerza, el aura religiosa. Los suntuosos reyes sasánidas lo sabían, y se transmitían un pequeño manual sobre los arcanos del poder, el testamento de Ardasir I. Poder, seguridad, alegría; dominio de los movimientos naturales, se nos dice, son los atributos del autócrata; de faltar éstos, el poder embriaga más que el vino y anula la conciencia de las adversidades, la precariedad de la dominación, la miseria de los triunfos: «Cuando se confía en los días se da un paso en falso: vea el auténtico Emperador la tiniebla tras el fulgor, el abismo bajo el palacio real, sepa unir en su corazón la alegría y el terror del pueblo». ¿No es esto, acaso, un santo? Satanás sabrá hacer, ciertamente, que semejante Emperador no sea frecuente.

Prosigue el testamento de Ardasir: esté atento el autócrata a la interpretación de la fe, pues la religión es el fundamento del reino que la protege; en la plenitud del poder se tiende a olvidar y despreciar este punto. Pero, entonces, se establecerán en la religión autoridades secretas, el populacho las seguirá, quienes hayan sido pisoteados y humillados las favorecerán. Algunos autócratas pasaban el tiempo recorriendo las pequeñas congregaciones como quien cuida y acicala de continuo su persona. Escapa al imperio el corazón y la mente de los súbditos, y el inteligente frustrado sabrá usar la lengua para vengarse, sabrá lamentarse por el estado de la religión. «Algunos reyes engañaron a los críticos religiosos llamándolos innovadores, de forma que luego era la propia religión la que los suprimía, desembarazando al rey de su presencia». No se permitirá a nadie abandonar sus ocupaciones, pues el ocio lleva a interrogarse sobre los principios y cesa, entonces, la unanimidad religiosa, y las sectas, aun-

que enfrentadas entre sí, están unidas en su odio por los reyes, quienes ya no tendrán un pueblo uniforme y deberán apoyarse los unos en los otros. Ay, si los súbditos pasan de un rango a otro, la apetencia de avanzar no se aplaca antes de la cima. Pero el mayor peligro son los hombres que disfrutan de cualquier acción injusta del rey, «y ello sucede por su gusto por la novedad [...] con ellos no hay más que un remedio, derramar su sangre». Algo menos temibles, los puros o falsos puros, que rechazan los honores, habrá que atarlos a alguna indudable debilidad. Distráiganse los súbditos alabando al rey. Recréese el rey amando al pueblo. Ésta es la fórmula de la precaria felicidad imperial: enseña este testamento la dificultad de no caer en el satanismo gobernando una maquinaria imperial. Satanás sugiere que con el Emperador cesará todo afán y el pecado será eliminado de la tierra. Y el César que lo escucha no se contentará con lo que es del César. ¿Cuándo le ha bastado esto al César? Ardasir explica lo difícil que es contentarse por más que se pretenda.

Lucifer es maestro de engaños; precisamente el Emperador tenderá a reducir al pueblo a una masa uniforme, y el demagogo es la misma persona, advierte Aristóteles, que el cortesano. El común es la premisa de la señoría, el imperio es la premisa del común.

Pasan los caballeros del Emperador, y el que no sabe apartarse a tiempo, recibe un latigazo. Se alejan como rayos. Las enseñas del imperio son objeto de abominación. Vuelve a esperarse que, si tales caballeros portasen la sencilla enseña del común popular, espigas de trigo, arneses de trabajo, serían todos mansedumbre y dulzura... El ciclo vuelve a empezar.

Ahora bien, Satanás querría impedir precisamente la noción de este incesante fluctuar de los ciclos, de estos decorados teatrales, de los bocetos de la representación política. Él no quiere que se sepa que el Imperio del mundo, la gloria mundana, son precarios, imperfectos e imperfectibles. Quiere que se esté ligado a ellos por engreimiento u odio, que se los disfrace con la adoración o el hastío. Manzoni escribió que «la religión introduce, en todos nuestros juicios sobre las cosas temporales, la idea de inestabilidad, de la despropor-

ción entre nuestros deseos y nuestros fines, de la necesidad de abandonarlas, y ésa es precisamente la idea que nosotros queremos excluir de las que nos son arrebatadas. Y, sin embargo, esas mismas cosas se revuelven siempre de forma que, con el tiempo, obtenemos dicha idea de esas mismas cosas: ésta se convierte en descanso tras la agitación; la religión sólo pretende conducirnos a la sabiduría y a la moderación sin sufrimientos inútiles, llevarnos en tranquila reflexión a la racionalidad que alcanzaremos por cansancio o por una suerte de desesperación».

Mas, si la meditación es lo bastante profunda, la religión también lleva a conocer los misterios del poder, a descubrir la precariedad de todo gobierno; enseña a ver que todo se apoya en un prestigio que puede desaparecer de un momento a otro, como el que mantiene en pie el jardín de Armida. Un simple toque de trompeta puede derribar las murallas de piedra. La ciudad nos seduce y nos espanta; de las canteras de las montañas se han traído las piedras que, cortadas e igualadas, forman las calles llanas, los altos edificios. Pero bastaría para descoyuntarlo todo, no digamos ya una erupción de fuegos subterráneos, sino una mínima alteración en la fantasía de los ciudadanos. Todo está siempre a punto de enroscarse con una llamarada. La palabra de un loco (un secuaz de Satanás podría reproducirla o adivinarla) podría propagarse como un contagio de alma en alma, como azufre ardiente. El asceta sabe discernir el auténtico fundamento de toda institución visible, la fantasía. La ascesis es como una puerta escondida en una pared lisa, secreta abertura que cede al apretar una clavija disimulada, la puerta de acceso a los cimientos de la sociedad, que pocos conocen.

Engaños satánicos o arquetipos perennes

Mas, ¿de dónde proceden estos andamiajes escénicos, estos bocetos ora polvorientos, ora fastuosos? ¿De dónde llega la imagen de un pueblo de liberados de las pasiones vehementes como selva de gran-

des llamas o bien de un jardín donde, según canta Tasso (*La Jerusalén libertada*, XVI, 16, 4-8)

> Todo animal vuelve a amar de nuevo:
> a la par que la dura encina, y el casto laurel,
> y toda la frondosa amplia familia,
> a la par que la tierra y el agua y formas y espíritus
> dulcísimos de amor sentidos y suspiros

o bien de un fluctuar de rostros uniformes, iguales, un zumbido como de unánimes abejas?

¿De dónde la imagen de sabios reunidos en lo alto de cátedras en un aula, graves, o de guerreros que parecen autómatas, rápidos como rayos, la mirada impenetrable? ¿De dónde la idea de una torre donde éstos gobiernan, imperceptiblemente, los destinos generales?

¿De dónde, en fin, la imagen de un hombre que ya no es un hombre, aderezado como un ídolo, solemne, o, como Alejandro Magno en los retratos, con los bucles desordenados por el soplo de la inspiración? ¿De dónde la visión de aquél sobre el caballo blanco entrando entre aplausos en la ciudad o sobre el trono que infunde fortuna, salud y justicia sólo con verlo?

¿De dónde estos arquetipos perennes que nada logra extirpar de las mentes y de la historia?

Son arquetipos, es decir, pertenecen al mundo de las figuras indelebles que el hombre reencontrará en los sueños, con las que compondrá las visiones de la vigilia, pero que en los sueños aparecen afligidas o descoloridas y en la vigilia no acaban de tomar cuerpo. ¿Quién las ve, quién las encuentra de verdad? El que ha conocido el mundo de la fantasía visionaria, que sonríe cuando ya ha sido dominada, mediante la ascesis, la imaginación común. El que alcanza la visión mística de cierto nivel, descrita en todas las tradiciones como un viaje por un mundo de presencias angelicales, es decir, entre las causas ejemplares de toda figura terrenal.

Es un viaje que comprende la visión de la comunión de los santos, de los beatos muertos que, como llamas o husos de luz, forman una rosa, un mar de alborozo, de alegría y de benevolencia, como una danza y un cántico: la comunión de los santos, donde no se desposa y no se es desposado y nada se tiene teniéndolo todo.

Es un viaje que permite conocer la imagen de los auxilios inexplicables y providenciales, de los sabios urdidores del destino que se perciben como seres alados, refulgentes, de formas puras, rapidísimos, en nada humanos: arcangélicos.

Es, por último, un viaje que lleva al palacio del Rey celestial, cuyo fulgor no resiste la vista, cuya voz ensordece, y al que se adora enmudecido.

Las tres formas de gobierno civil se tornan, gracias a los colores, a las proporciones divinas arrebatadas a este mundo, espejismos de perfección en la imperfección, de un no fugaz cielo en la tierra. Tienen su morada en el evo, es decir, que median entre lo eterno y el tiempo, y Satanás sugiere encadenarlas a la hora fugitiva o prometerlas para un futuro coagulado como sólo puede estarlo un pasado. Le son dadas pródigamente al vidente tras ayunos y ascesis, y se las quiere aprisionar entre lo que la muerte está por engullir.

¿Es posible saber algo de ello en la tierra a través de algo que no sea el relato metafórico de quien «ha visto»? Sí, a través del rito.

La caridad del vidente lo mueve a preparar un rito que repita los encuentros que él ha tenido en éxtasis. Si se lleva a cabo exactamente el rito prescrito por un santo, se puede participar en algo de lo que él vio y oyó. Las metáforas imitadas siguiendo ciertos movimientos hacen entender, en la suspensión de toda relación con el mundo cotidiano, la experiencia de lo sagrado.

Satanás ha jurado subvertir el rito, que sus metáforas se han de convertir en fórmulas de gobierno para ser arrastradas por el polvo y el escarnio, que ya no encenderán éxtasis sino pasiones, que no elevarán de la tierra sino que ligarán irremisiblemente a ella.

Estos arquetipos se experimentan durante el éxtasis místico en su más alta posibilidad, como conocimientos mediadores entre el

tiempo y lo eterno, entre el hombre y lo divino; se prestan también a ordenar la experiencia común como ideas perennes, por cuanto son «las señoras del alma, las Ideas» a las que Valéry atribuye la siguiente alocución dirigida al hombre:

¡No éramos lejanas
sino secretas arañas
en tu propia oscuridad!
¿No estarás ebrio
de alegría al ver salir de las sombras
cien mil soles de seda
tejidos sobre tus enigmas?

Y la historia puede verse como un caleidoscopio de estas señoras del alma. Decía Goethe al canciller Müller el 29 de abril de 1818: «Al pensador que contemple los siglos desde lo alto, se le mostrarán algunas fórmulas generales que los hombres han retenido desde siempre con fuerza mágica. Son el don misterioso de una potencia superior en la vida. A menudo aparecen oscurecidas y mezcladas con impurezas, pero su significado originario vuelve siempre a aflorar, y así se compone, para el estudioso atento, mediante tales fórmulas, un alfabeto del espíritu del mundo».

Los intentos humanos por acomodar los asuntos cotidianos a esos modelos pueden interpretarse (por quienes quieran ver el mundo como un reflejo deformado, un último y alterado eco de los arquetipos) como *memento* de lo ultraterreno: quien se acostumbre a percibir tras la aurora y sus imágenes el arquetipo del nacimiento espiritual, tras el deshielo de primavera el arquetipo del arrepentimiento que hace que emerja el barro del pecado olvidado, tras de la fascinación de la ardilla, que intenta en vano retroceder bajo la mirada de la serpiente, el arquetipo de la enfermedad satánica (como enseñaba en el siglo XVIII Jonathan Edwards), advertirá, en la furia y la confusión de la vida política, un andar buscando ciegamente y un mostrar inconscientemente esas ideas eternas e inalcanzables en el

mundo político. Està transfiguración simbólica de todo acontecimiento visible es, ciertamente, harto dura para la mente moderna, pero puede ser una forma de vida a un nivel dado de intensidad mística, que se vive, entonces, ofreciendo representaciones a los ángeles, emulando arquetipos.

Pero, para no caer en el engaño satánico que intenta hacer creer en la traducción perfecta de los arquetipos en tipos de Estado y de sociedad, hay que recordar sin tregua la miseria de estas realidades. Sobre todo, es necesario no exaltar un movimiento político sólo porque se reclame de un arquetipo. Es una época oscura aquella en que los arquetipos empiezan a hacer fermentar las mentes; Charles Williams, en su tragedia en verso, hace decir a Dios:

> Escuchad, ¡las imágenes giran!
> Una vez en cada tránsito, una vez en cada época,
> cuando los espíritus de los hombres se enfurecen, dejo
> [libres las imágenes:
> todos los ídolos del infierno, de la capilla y del mercado,
> imágenes espectrales, sin la gracia del Amor, la mía.
> Brillan sus frentes fosforescentes,
> hacen señas, entonces hay quien se encamina, quien habla
> bajo esas lunas, y en acto y en palabra
> cada uno se torna un maligno autómata para algún otro.

EL MUNDO DE LA BRUJERÍA

Si aquellos tres arquetipos se encuentran en la cima de las posibilidades del hombre en el mundo de la fantasía veraz (así la llamaron los místicos persas, y tiene su pequeño espejo en la alfombra de oración persa), si se encuentran, desfigurados, fragmentados, en las instituciones políticas, en señal de que no es imaginable una sociedad que no viva de ellos, abajo, descendiendo aún más, se encuentran en satánica justificación de toda infamia, como los monstruos de las pesadillas nocturnas, arquetipos, en fin, del infierno, reclamos de Satanás.

Y cuando, precisamente, se intenta transfigurar sus pobres réplicas terrenales en angélica luminosidad por medio de la propaganda, puede tenerse la certeza de que la inspiración es estrictamente satánica.

Y así se explica también la brujería, es decir, el servicio absoluto al demonio. También ésta se agarra a los arquetipos de manera infernal y recoge la comunión de los condenados ligados por un odio perfecto, por el terror y la corrupción. ¿No es posible atar con el odio? Ciertas uniones hechas de abominación inextinguible, de constante provocación, de sarcasmo y envidia, en las que, ahora el uno, ahora el otro, se sucumbe, donde cuando no se enfurece se incita a la estupidez, a dilatar el tiempo de la forma más vil, nos lo demuestran a nuestro alrededor. Son como las brigadas del tirano, donde la norma es que el más devoto apuñale al jefe. La reunión satánica es el lugar donde todo se hace al contrario, donde se violan todas las normas, donde el estrépito sin significado sustituye a la música, el retazo o el borrón, a la pintura, donde las formas se quiebran o retuercen, pero donde todos están unidos entre sí, y donde la aparente víctima es el verdugo real y viceversa, y éste es el reflejo infernal de la comunión de los santos.

La oligarquía también tiene su réplica demoníaca, pues existen los principios del infierno, los destructores puros, los que se dedican a vengarse por haber sido creados, y aplican hasta el infinito la técnica de la dominación por la que una reunión de cien estará dominada por diez que actúen concertados, y estos diez por tres, para que el objetivo sea cada vez más destructivo.

Y el imperio también tiene su réplica en Satanás. Él sabe imitar cualquier rasgo del Emperador: en el fresco de la catedral de Torcello se le ve, negro, sosteniendo entre los brazos, como una Virgen, un niño que bendice con la manita. Los dos niños se parecen. La cumbre del sueño imperial, el Niño que sostiene el globo y el cetro, el recién nacido a quien le ha sido dedicada la cuarta égloga de Virgilio, tiene su réplica en lo profundo del infierno, el pequeño Anticristo admirablemente exhumado de nuevo en la película *La semilla del diablo.*

También la oligarquía tiene su réplica demoníaca más profunda en las sociedades que se entregan a la brujería pura. Recordemos a los thug, cazadores de hombres en nombre de la diosa Kali. El nombre procede de la raíz *sthag-*, «disimular»; la historia recuerda a los sardianos, que suministraron tropas a Jerjes, de quienes habla Herodoto; en 1290 se habla de los thug, pero pronto desaparecen, para reaparecer con Akbar a finales del siglo XVI, cuando son descubiertos y perseguidos. Vuelven a desaparecer hasta principios del siglo XIX, cuando los jueces ingleses los expulsan de nuevo. De los procesos de aquel tiempo se obtiene alguna información: las oligarquías infernales no son locuaces. Los thug son irreprochables en la vida cotidiana, pero perciben cuándo la diosa les ofrece un hombre a través de presagios sutiles o milagrosos (un pájaro que salta fuera del pozo donde había sido arrojado, el aullido de un chacal, sombras desplegadas como dardos por el suelo, el paso de un lagarto), viven cumpliendo la voluntad de la diosa con idéntica y devota dedicación que el piadoso Eneas. Y empiezan, entonces, a seguir a la víctima designada, con la decidida determinación del cazador, e incluso con sus malignos halagos, utilizando la adulación, las muestras de exquisita amistad, hasta el momento propicio para echar un lazo de seda al cuello y estrangular. Conocen las maneras de hacer desaparecer los cadáveres. Tras cada sacrificio se celebra un ágape comunitario en el que el sacerdote bendice el azúcar.

El atractivo de la sociedad residía, igualmente, en la sensación de superioridad que daba mostrarse impenetrables entre la gente ignorante (incapaz incluso de imaginar seres tan abismales) y tener connivencias seguras por todas partes (muchos thug eran policías) hasta el punto de ver a todo el cuerpo social como un entarimado carcomido e insostenible. Algo así como la fascinación absolutamente huérfana de ideología que liga, en *La princesa Casamassima,* de Henry James, al jefe de los terroristas londinenses con su asociación.

Había entre los thug quien llegó a estrangular hasta mil víctimas. Ellos dieron la máxima sociabilidad al ideal al que aspiran con-

fusamente, desde la Ilustración en adelante, los escritores satánicos de Europa, desde el Byron de *Manfredo* al Schiller de *Los bandidos*.

Quizá no convenga divulgar las costumbres de quienes van más lejos aún que los thug, las auténticas congregaciones satánicas. Pero es oportuno recordar que cada mínimo discurso torpe, cada mínima obscenidad son sugerencias de Satanás. El espíritu que no experimenta disgusto o conmiseración nunca entenderá qué es satánico, pues forma parte de ello. *Tu totius obscoenitatis inventor!*, exclama el Ritual Romano, y Cristo había exclamado: «¡Espíritu inmundo!». Se ha observado que la trivialidad y las fechorías no están reñidas con la manía que tiene Satanás de ser adorado; es su idea de la familiaridad, que se expresa de manera tan atroz.

Satanás como jurista

Si Satanás puede arrastrar a sus profundidades mediante los espejismos del demagogo, del cortesano y de los superhombres, es notorio que también adopta, de buen grado, la toga del jurista. Suya es la exaltación o la negación de la norma, a la que despoja de su intrínseca imperfección o su eventual utilidad, al igual que oculta la miseria intrínseca o la eventual oportunidad de los regímenes políticos.

Para quien se esté desplazando hacia la beatitud, las normas son indicaciones de lo que es grato (los Patriarcas griegos decían que las virtudes son instrumentos para formar la apatía perfecta); son las que lo previenen y preservan de la inquietud que sigue a la transgresión, las que lo confirman en el camino hollado por los predecesores. Pero sabe también que las indicaciones suelen estar alteradas, que a veces hay que desviarse del camino, cuando está ocupado por compañías perversas. Posee una brújula, el arte de la discriminación de los espíritus, al que le conviene recurrir siempre, especialmente cuando las tinieblas impidan distinguir las indicaciones. Respetará las buenas normas, pero no al margen de los fines de la quietud. El fin regula el uso de los medios.

Satanás, padre de los escrúpulos, liga a las leyes; o bien, padre de la soberbia, invita a confiarse a la conciencia desnuda, a considerar un vínculo inicuo la ley en sí. Así como sólo admite un Emperador divino, una democracia como camino al paraíso terrenal o una oligarquía que use al hombre como a un junco, también insinúa, al contrario, el odio hacia cualquier sociedad (*l'enfer, c'est les autres*). Hace creer que la ley es, por excelencia, no ya su fin, sino su formulación, o bien que conviene destruir toda formulación.

Quien se deje arrastrar al culto de la ley caerá en la desesperación, un fin, desde luego, satánico: existen tantas leyes como sistemas hermenéuticos, el caso desmiente al género y se ve oscurecido por el precedente, la certeza del derecho es ilusoria. Quien, por el contrario, niegue la ley y haga creador de ella, en el momento oportuno, al pueblo según el sueño democrático, al juez según el oligárquico y al autócrata según el imperial, se hallará frente a la violencia desnuda.

Las *Leyes de Manu* afirman: «La costumbre es la ley (*dharma*) suprema, tal como recogen la revelación y la tradición. Que esté siempre atento el nacido dos veces, tienda al bien de su alma (*atman*)» (I, 108), pero puede interpretarse mejor así: «Las reglas de conducta entregadas por la revelación y la tradición son el destino (*dharma*) supremo. Esté siempre atento el regenerado que tiende al bien de su intelecto». La primera interpretación vela la segunda, la auténtica, por estar más próxima al fin supremo de la quietud.

Dharma viene de *dhṛ-*, «mantener, sujetar» (unido a «durar», *firmus*, amén de que *dhruva* es la Estrella Polar), y en el *Āpastambasūtra* se define como «producto de la acción, causa de la beatitud; propiedad del alma autárquica». Las fuentes del *dharma* son los Textos Sagrados, la Tradición, la buena Costumbre y el contento interior.

En sánscrito, otro nombre para el derecho es *ṛta*, de *ṛ-*, «recto proceder», «trazar un surco firmemente». La raíz indoeuropea *ar-* genera: «arte», «rito», y en griego, *ararísko* («armonizo»).

En el *Rigveda* se dice que, gracias a *ṛta*, se atraviesa la iniquidad como sobre una nave y no se es cogido por sorpresa por el lazo de Varuna (por el pecado y los malos sueños).

Todos los textos antiguos enseñan que, en su origen primero, el derecho religioso es una revelación divina que, como enseña la experiencia, es causa de quietud y pureza si se la obedece. En torno a la idea originaria de Ley gravitan ciertas metáforas, como la línea recta (de ahí, «derecho», *pravo* en las lenguas eslavas, *Recht* en alemán), pero, esencialmente, la idea de destino como parte asignada a cada uno (de ahí el *nómos* griego, *eunomía,* la parte buena, pero también la idea de devoción, de donde «leal» procede de «legal»; por otra parte, *bhakta,* «devoto», en sánscrito es voz de *bhaj-,* «distribuir, asignar»), de pureza ritual y consiguiente ponderación incontaminada (el *jus* latino procede de la fórmula sacra y de la idea de salud espiritual; el osco-umbro *medos* indica la meditación), de ligamen con un pasado noble («código» en sánscrito es *smṛti* y *smṛ-,* el rememorar; *zakonu,* «ley» en protoeslavo, es el principio y el orden, de ahí el ruso *kon,* «inicio» y «orden») y, por ello, de duración (*êwa* germánico, *Ehe* alemán, procede de la raíz *ei-,* «andar»; el *true* inglés, en el sentido de «leal», es el *driutas* lituano, el *dṛva* avéstico, y así volvemos a la raíz misma de *dharma* y a la Estrella Polar *dhruva*).

¿Cómo nace la vida jurídica? Un impedimento, una disputa ha detenido el flujo de mágica concordia y unión; un rito de purificación lo restablece, devolviendo al recuerdo de la costumbre, a lo consuetudinario (a lo que es *con-suetus;* Suada es un nombre de Venus, la persuasiva, *svadhā* es, en védico, la parte propia, la asignada, destinada, nuestro placer y potencia, y quizás el latín *mos* sea afín al anglosajón *mod,* «alma»), mostrándolo (el griego *díke* como *deíknymi,* «mostrar»). Así, recordándolo, se reconstituye entre los vivos y con los muertos la paz usual (el *Gewohnheit* alemán es la usanza, pero en su raíz encontramos la idea de morada, *Wohnung* como lugar amado, y voluptuosidad, *Wonne,* que es afín a *Venus,* la divinidad del estar amorosamente unidos: a ella se vuelve; y *lex* viene de *legere,* «recoger», y *law* procede de poner en orden, *legen,* como *gesetz* de *setzen*).

Todo ello tiene lugar en la plaza pública, pero sobre todo en el interior de cada cual.

Para facilitar esta rememoración que trae de nuevo la firmeza y la unión amorosa allí donde estaban rotas (para pasar de la laceración, del dos que es duda, duplicidad, a la paz-verdad del tercero, numeral ordinal del que viene «testigo»), alguien pronuncia la fórmula justa (*jus* corresponde al védico *yos*: «¡salud-viva!»), acierta el momento feliz, propicio (en acadio, «ley» es *adû* y «momento esperado» *(h)adâna,* de la raíz común indoeuropea y semítica *ad-*, de la que procede el irlandés antiguo *ad*, «ley», y *adas*, «apto»).

Esta pronunciación clara (*jus-dicere, Urteil, ordalia*), que desata los nudos, es lo opuesto del murmullo maligno que ata, impide, aprieta (de ahí, en italiano, *strega*, «bruja», que sabe presagiar, que chupa la sangre como un vampiro, «hechicera» que apela, como los sacerdotes benéficos, a un hado, pero el suyo está hecho de tormentos, y apela también a sortilegios, a suertes y oráculos, y también ella está consagrada, *witch;* en gótico *weihan* es «consagrar», y hace percibir lo sobrenatural; fantasmas, fosforescencias, *scinlac* en anglosajón, sombras gigantescas amenazadoras o *troll*, hacen entrar en comunión con muertos aún medio vivos, malignos, ávidos de vida, y no con antepasados verdaderamente muertos, benéficos).

Por eso el mal y la brujería son lo opuesto al derecho, son el olvido de la tradición firme y del destino benigno. Pero, en caso de que las ayudas materiales, precarias, los apuntes que se fueron tomando, al igual que se deshicieron de vez en cuando los nudos y se restablecieron las ciudades divididas, no parezcan el modesto apoyo, sino la esencia misma del derecho, entonces Satanás vuelve a ser el dueño y nos ata con aquello que estaba destinado a liberarnos. ¿El remedio? Tener siempre fijo en la mente el objetivo de cada ajuste de casos, de cada codificación. En este sentido, se dice en la India que «no hay reglas para los ascetas» (*Mitākṣarā*), y en Occidente, que el santo está por encima de la ley, queriendo significar que está de tal modo encaminado a su finalidad que no necesita apelar a las reglas materiales y no busca ya la discriminación entre lo justo y lo malo en el polvo, en los vestigios de composiciones de antiguos litigios y controversias. «Entonces, ¿todo le es lícito?» Es una pregunta diabólica, pues-

to que, si el santo tiene fijo en la mente el signo hacia el que todo debe tender, la quietud, le será lícito, es más, concebible, sólo lo que conduzca a ella. *Respice finem* es el compendio de toda la Ley. En el hombre corriente, todo se rebela contra esta educación que obliga inflexiblemente a mirar hacia la meta. Es como enseñar a un muchacho a usar el dedo anular en el teclado del piano, que él preferiría abandonar a su debilidad innata, y del que cree poder perfectamente prescindir. Así, el hombre corriente considera que las leyes materiales, las costumbres, lo que hacen todos (esos que lo sugestionan) y está prescrito por los poderosos (a sus ojos), pueden sustituir la clara separación, el fin respecto al cual todo precepto es un instrumento ora útil, ora dañino.

(Ésta es una verdad que seguramente se deberá divulgar cuando ya no quede un sacerdote que defienda lo sagrado y la Tradición.)

Así pues, debe proponerse de nuevo la visión constantemente abonada por el Principio. Es una palabra temática de los Evangelios, *Arché*. En *Marcos* (10, 1-12), en *Mateo* (19, 1-9), para reprender se dice «al principio no sucedió así»; se recapitula, como decía Ireneo, se vuelve a la *primordialis lex*, a las *leges naturales in corde scriptae*, porque, como dice Tertuliano, en *De monogamia*, «en Cristo, todas las cosas son revocadas al principio».

Por lo demás, la apariencia materialmente jurídica (la demostración mediante documentos y argumentación) es un falso baluarte del Bien. ¿Qué es lo que dicta la adhesión a dicha apariencia? El ímpetu y un razonamiento al que se pretendería paralizar ligándolo mágicamente a las cambiantes apariencias, fatalmente dictadas por intereses mundanos. Es una especie de apuesta pretender que de una institución jurídica concreta y de unos hombres concretos sólo (y siempre) deba llegar salud y buena suerte. Es una apuesta provechosa si está destinada a romper los embates del orgullo en la piedra de la obediencia, mas no deja de ser una esperanza pobre, humana y falaz, pues no es posible renunciar, en ningún caso, al juicio sobre la «posesión» de la apuesta; además, ¡ay del que obedezca, si la orden es un precepto de pecar!, y el número de actos pecaminosos es tan

ingente que la vigilancia discriminatoria necesariamente habrá de estar siempre en vela.

Y, al final, ¿qué ventajas trae el haber deferido a algo material (la validez jurídica, la calificación verificable en juicio) la discriminación de los espíritus? ¿Por qué delegar en el retórico, en el abogado, la sutil indagación que sólo la purificación interior puede permitir llevar a cabo? Se espera escapar a las tribulaciones de la elección, salvarse de la duda, como si la delegación no se procurara valor del juicio y discriminación de quien delega. Y, sin embargo, la mayor parte de los hombres no conoce otra posibilidad, para ellos la verdad está ligada al prestigio de un hombre o de una reunión, y por esa razón delegan en un hombre, o en el juego de fuerzas que gobierna una institución, la decisión sobre la verdad. Se dirá que el derecho material otorga certeza, pero es una promesa ilusoria, porque será invocado precisamente cuando sea incierto por definición, porque, al fin y al cabo, hasta el derecho como materialidad no es más que una conjetura de abogado en torno a lo que dirá un juez.

El supremo místico bizantino Nicolás Cabasilas, en la *Explicación de la liturgia divina,* afrontó este nudo de contradicciones, ante la cuestión de si las oraciones en la Misa que siguen a *Hoc est enim corpus meum* eran superfluas porque daban relieve a la propia oración en detrimento de la inmediata y suficiente eficacia transformadora de la frase.

Cabasilas responde que la oración no es una atribución de poder al que ora, sino que el que reza se abandona a sí mismo y, por ello, se confía a Dios. Y la eficacia que corona la oración procede de la promesa que Dios hace de atenderla.

El espíritu jurídico no calla, sino que rebate; así pues, todo se hace depender de algo tan incierto como la oración.

Cabasilas replica con una reducción al absurdo por remisión al infinito: «Si es incierto el efecto de la oración, también será incierto que el sacerdote sea lo que se le llama, será incierto que el carisma consagre y, de ese modo, el misterio de la divina comunión no podrá subsistir al no existir en realidad ni sacerdote ni altar». De otro mo-

do habría que decir que «la palabra del Señor es eficaz si es pronunciada por el primer recién llegado o sin altar».

CÓMO NO IDOLATRAR Y NO DESTRUIR EL DERECHO

El delirio jurídico pretende ser portador de un rigor que salva de toda inquietud, cuando lo que hace es sustituir una inquietud por otra, la discriminación de los espíritus por la contienda judicial. Su rigor es un gancho de hierro en un tejido vivo, desgarra lo que debiera soldar. El criterio ya no es el rigor de la definición discursiva (exquisita ayuda, pero sombra de la realidad que la ha dictado), ni su declaración por parte de la autoridad legítima, sino la causa y el fin de toda definición y de toda autoridad, la fidelidad a la tradición inmutable. Basta, dice Cabasilas, con que no se inventen cosas ajenas a la tradición de los Padres y desposeídas de la certeza a ellas inherente. *Patrikòs parádosis,* una rama de la *parádosis gnostiké* de Clemente.

Pese a todo, de alguna forma se transmite de generación en generación esa misma sabiduría, sobre cuyo fondo habló Cristo y que dictó ciertos textos esenios recuperados en la gruta de Hibet Qumran: «El maestro habrá de iniciar e instruir a todos los hijos de la luz sobre la historia de la humanidad, según sus cualificaciones, basándose en sus acciones y las de sus generaciones, y según el infortunio o la salud que les están asignados. Del Dios de conocimiento procede todo lo que es y lo que será. Antes de que ellos existieran, Él fijó su pensamiento; y cuando, según lo establecido, ellos existan, comprenderán sus acciones según el pensamiento de Su Gloria, sin poder cambiar. En Su mano está el juicio sobre todos y Él provee a todas sus necesidades. Él creó al hombre para que dominase el mundo y le impuso dos espíritus con los que proceder hasta el momento establecido por Él, es decir, los espíritus de Verdad y de Vanidad. De la fuente de luz son las generaciones de Verdad y de la fuente de tinieblas, las generaciones de Vanidad».

Ninguna definición tiene sentido sin la experiencia definida, ninguna autoridad subsiste si no encarna una tradición. Toda definición discursiva tiene o no valor según surja de una experiencia mística y sepa hacer volver a ella; si es un fin en sí misma, si responde a la necesidad de garantías materiales lleva, con la garantía ilusoria, una fecha de vencimiento seguro. En lugar de la sustancia que la ha dictado, se ofrece una materialidad transitoria y expuesta a todos los juegos de los sofistas, de suerte que es fatal que la seguridad jurídica del signo sustituya a la experiencia de lo significado. Cierto es que, sin el signo, la sustancia significada se disipa; sin embargo, lo que legitima al signo no es la declaración jurídicamente legítima, sino la experiencia de la sustancia significada que puede reconocerse en el signo. Y la autoridad sólo tiene legitimidad auténtica, no sólo material y social, en la medida en que su finalidad sea la misma que la de lo significado. Una experiencia mística que no se traduzca en fórmulas jurídicamente bien plasmadas renuncia a un acto de caridad, de transmisión, pero es destructiva una formulación jurídica que no se reconozca sierva estricta de la experiencia mística. Esta degeneración comenzó en Occidente cuando, con Guillaume d'Auvergne, se extravió la idea de las presencias angélicas, quienes, con su mayor o menor distancia de Dios, motivan las diferencias entre las especies materiales, por cuanto son «señoras de las especies». Entonces, el «despojo de un ángel» se convierte en el concepto de una especie, el universal lógico, y con ello queda abierta, según enseña Henri Corbin, la puerta a la secularización. Sin el conocimiento de ángeles tras la especie ya no es posible una discriminación de espíritus, a la fuerza se cae en tramas de conceptos, en sistemas deshabitados. La vida religiosa se convierte en una serie de transacciones jurídicas.

La teofanía no es igual para todos, cada uno tiene su destino de encuentro con Dios, todo el mundo tiene su papel, su ley. Decía Amiano Marcelino (XXI, 14) que «los teólogos afirman que a todos cuantos vean la luz se asocia una voluntad que gobierna sus actos, de la que se aperciben los poquísimos dotados de ánimo más intenso por las muchas virtudes».

Así pues, ¿no habrá que usar las normas sagradas transmitidas y seguras, garantizadas por los Modelos? Está claro que sólo Satanás tiene interés en que se llegue a la siguiente conclusión, la ilusión de que vivir sin sistemas jurídicos equivale a negar que el hombre está enfermo desde que nace. En nombre de este delirio antijurídico, los desdichados occidentales han sido llevados al suicidio colectivo, donde se han deshecho, en aras de una espontaneidad pura, de su religión, de su arte y de sus costumbres. El delirio antijurídico surge como consecuencia del delirio jurídico, es un grito que el hombre moderno empieza a lanzar cuando se siente envolver en las lúgubres vendas de un derecho ajeno a la costumbre, no sustentado ya por la intuición común, sino por la técnica, convertida en autónoma, de los juristas.

El místico es también, por lo general, el hombre que no tiene más que un indicio o una esperanza de estados místicos; está más allá de los discursos, está en aquello a que éstos aluden. Si no fuese así, no podría siquiera entenderlos, pues la luz resplandece en las tinieblas, pero las tinieblas no la han entendido. En su comentario al Evangelio de san Juan, San Agustín dice: «¿Qué ha ocurrido en tu corazón cuando has oído "Dios"? [...] ¿Qué es lo que hay en tu corazón cuando piensas en una sustancia viva, perpetua, omnipotente, infinita, omnipresente, entera por doquier, y no circunscrita en modo alguno?». Si no hay nada en el corazón, las formulaciones son vanas metáforas. Si todo cuanto éstas anuncian está bien presente, la caridad impele a buscar la formulación más precisa, las metáforas más analógicas, pero encerrar la vida espiritual en redes de analogías y de comparaciones será siempre, no obstante, un sacrificio o un riesgo. El hombre carnal y jurídico no se apercibe de la terrible ironía que hay en cada metáfora e ignora que toda palabra es una metáfora, puesto que, en tanto el hombre no señala con el dedo un objeto o emite un sonido de reclamo, invita a ver semejanzas, crea metáforas de continuo. El hecho de que el uso lingüístico haya borrado de la conciencia la naturaleza metafórica de los términos no significa que se haya destruido la capacidad metafórica, sino que de-

muestra, por el contrario, que para conocer la verdad hay que recordar el origen de las palabras, de los traslaticios.

La experiencia y el conocimiento religioso, por un lado, y el sistema jurídico y teológico, por otro, forman una pareja como Luz y Sombra, Sonido y Eco, igual, por consiguiente, a la que componen Realidad y Palabra entre sí. Cuidado con tomar las palabras por las cosas, las palabras y las piedras (¿en qué debate se evita hacerlo? No por casualidad, Satanás fomenta debates y polémicas). En egipcio, «palabra» tiene como jeroglífico un bastón; un buen maestro rompe el bastón en la espalda de quien ya no se atreva a andar sin apoyarse en él. Será bueno recordar al efecto que, actualmente, en Atenas, el tranvía se llama *metaforá,* que significa, en sentido lato, «que concierne», y en sentido abstracto «sacado fuera» de contexto; que, en sánscrito, Dios quiere decir «luz» porque sin ella, benéfica, dominarían las tinieblas y porque se multiplica aunque siga siendo una, se posa sobre todo y no coincide con nada; y que, en las lenguas indoeuropeas, «verdad» no es más que el campo de gravitación donde convergen varias cosas análogas, como la persuasión, la confianza, la veneración (en latín, *vereri*), el cuidado, la atención (en las lenguas germánicas, «verdadero» se torna estas últimas cosas: *aware*), la remoción del olvido (*a-létheia*), el ser (el inglés *sooth* se remonta al indoeuropeo *es-*), la autenticidad o estabilidad (el ruso *istina*); y cuando se oiga uno de los muchos y tediosos debates en los que se contraponen símbolo y realidad, recuérdese lo que, tras las palabras (que no son cosas), se mueve: «símbolo» es algo que se asemeja al acto de romper en dos una tarjeta con el fin de que el poseedor de una de las mitades reconozca a quien recibió la otra mitad, es, pues, un certificado; o bien, «símbolo» es aquello que se pone junto (*syn-bállo*); «realidad» es lo que nos prende la atención (la cosa o *causa* jurídica, el objeto en el que se concentra una asamblea; en Islandia, el parlamento es *al-thing*).

Todas las palabras son siempre *quid pro quo*; la unidad de experiencias y conocimientos es el único criterio. Para recordarlo, liberémonos de la sugestión diabólica por la que las formulaciones discursivas y los sistemas jurídicos nacidos de ellas serían garantías —y no

sombras— de verdad; y al contrario, aunque con el mismo efecto nocivo, que la verdad se alcanza no ya reconociendo los límites de las palabras, sino aboliéndolas, y no ya reconociendo los límites del derecho, sino anulándolo, proclamando la liberación de todas las normas (que es caer bajo normas peores: quien satánicamente propone abrogar toda norma, demuestra no poder divulgar, por nefandas, las normas con que de hecho quiere sustituir a las vigentes; así, quien propone fiarlo todo a la pura conciencia, quiere destruir, sencillamente, toda piedad).

Y así como, en el mundo angélico, las formas de gobierno son realidad de luz, también la pobre vida jurídica de la tierra (que corresponde en el infierno a la letra dominante o al espíritu sin letra, al ahogo o al extravío) corresponde, en el mundo de la experiencia angélica, al juicio, al peso del alma; escena perenne de toda tradición, la decisión por parte del único juez auténtico (que, etimológicamente, también es «Salvador», significado de «Jesús» y de «Jasón») respecto al hombre para admitirlo o no al conocimiento; el abogado será el ángel que poco a poco mostró al imputado el destino, el camino, la ley: *dharma*, Anubis o San Miguel. Cuando se envuelven en sus contradicciones y propenden a sus locas utopías de una justicia terrenal perfecta, los hombres carnales responden —sin saberlo, como pueden y están condenados a hacer— al reclamo de aquel arquetipo. E igual ocurre cuando tan estúpidamente solicitan aprobación y alabanza no del custodio de su destino, sino mutuamente, o de sí mismos. ¿Habrá que ofrecer a éstos algún sistema jurídico que los preserve (tal vez) de pecados demasiado graves, que abra un respiradero a las posibilidades espirituales que un día por casualidad se desvelen en ellos? ¿Habrá que ofrecer un sistema teológico de palabras, por más que pueda convertirse sin teofanía en un remolino de equívocos e inútiles disputas? ¿Habrá que ofrecerles la posibilidad de alguna vida espiritual aun sin conocimientos y sabiduría? San Agustín comenta así el salmo 71, 3: «Acojan los montes la paz para tu pueblo y las colinas la justicia. Montes son las almas excelsas, colinas las almas pequeñitas. Mas, por eso los montes encuentran la paz, para que las colinas puedan recibir la justicia. ¿Y cuál es la justicia que re-

ciben las colinas? La fe, porque *el justo vive de fe*. De hecho, las almas menores no recibirían la fe si las mayores, que se denominan montes, no estuviesen iluminadas por la misma Sabiduría a fin de transmitir a los pequeños lo que los párvulos pueden comprender; las colinas viven de fe porque los montes reciben la paz».

He aquí que, en la constante distinción de las palabras respecto de las cosas, y de las almas pequeñitas respecto de las mayores, se encuentra la capacidad de respetar el destino de cada uno: la auténtica tolerancia (no la horrenda simulación de Gengis Khan o de la Asamblea francesa) es la auténtica ley.

Paracelso enseñaba: «A fin de que se pueda reconocer el destino, cada hombre está conectado a un espíritu que está fuera de él y que tiene su sede en las estrellas superiores». Palabras, metáforas que resultan ininteligibles a casi todos hoy día. Erwin Reisner ha intentado, con encomiable paciencia pedagógica, acercar este concepto: «La filosofía occidental moderna sólo conoce, por un lado, la necesidad causal y, por otro, la libertad y autonomía. Le faltan las categorías para todo lo que fluctúa entre los extremos, que es precisamente lo del destino. Y si esa filosofía asume algún término de este mundo intermedio, pronto lo encierra en un sistema que le arrebata el carácter excepcional, reduciéndolo a un caso particular de la necesidad natural, una forma disminuida de la causalidad; es cierto que el destino tiene un carácter común a las necesidades naturales, que no tenemos ningún poder sobre él; se asemeja mucho a nuestro cuerpo, a nuestro rostro, a nuestra voz, a nuestro temperamento, lo encontramos, por así decirlo, en la cuna. Así, al menos, nos lo representamos. Y, sin embargo, es inseparable, en cuanto tal, de nuestro yo más íntimo, y reside donde reside nuestra libertad. No puede llamarse libre un hombre sino en la medida en que actúa según sus disposiciones profundas, según su estilo [...] Si algo nos ocurre es porque, sin saberlo, nos lo hemos vaticinado y seguimos vaticinándonoslo».[7]

Ésta es la premisa de la ley veraz.

7. *Le Bon et le mauvais ange*, en *Entretiens sur l'homme et le diable*, Max Milner (comp.), París, Mouton & Co., 1965, págs. 75-76.

A vueltas con el gran criterio de la Quietud

Satanás juega sobre la traducción a realidades materiales de las realidades espirituales, y nada hay que no pueda adulterar. Él puede incitar a la dedicación al prójimo, a la austeridad, y hasta a las visiones y a la obediencia a una autoridad respetable, mas hay algo que no sugerirá jamás: la quietud. Nunca podrá, ciertamente, pronunciar, pues no podría servirse de ella, la exhortación de Tersteegen (520):

> Cierra el ojo, húndete en ti mismo
> abandonado, quieto, desnudo en el instante.
> Y, como un chiquillo, allí donde te encuentres; he ahí
> el Reino interior, Dios y su quietud.

La única simulación de la quietud que Satanás puede procurar es un determinado cuanto atónito helor, como el que obtuvo una pequeña y humildísima devota suya (existen santos solitarios a quienes nadie conoce, así como pequeñas almas satánicas ignoradas), la Mouchette de Bernanos en *Bajo el sol de Satán*, la cual excitó en sí deliberadamente las potencias de la disolución, invocando la locura como invocan otros la muerte, pero la locura le negó su refugio, invocó, sin palabras o conceptos claros, pero invocó a Satanás, y entonces la alcanzó una gélida paz y se mató. Otro tipo de paz satánica es la de la pereza, que, privada de dulzura, se trata más bien de una desgana. O la que experimenta, extrañamente, un hombre dedicado convulsivamente al mal, abocado de intriga en intriga a un lúcido frenesí, sin descanso, que tiene a veces la impresión de estar en el corazón de un tifón, como un pájaro planeando: es un momento de soberbia absorta en sí misma.

Es sabido que el quietismo puede ser puerta de disolución y muerte, pero sólo en la medida en que la quietud no sea el auténtico fin, sino un pretexto para fines distintos. Un vicio (a menudo de lujuria) puede imponerse con la excusa de traer quietud, pero es pre-

cisamente un trastorno, utilizar palabras devotas para magnificar ciertos actos.

La separación que la Iglesia trató de instituir en el siglo XVII llevó a una complicación jurídica desmedida; vale la pena observar esta tierra disputada, de frontera entre mística de quietud y degeneración, en el caso más exquisito, el de las proposiciones (cincuenta y cuatro) de que hubo de retractarse el cardenal Pier Matteo Petrucci en 1687. Algunas son admirables, palabras de pacificación y sabiduría como: «La nada es lo ejemplar de la vida mística. Cómo estaba ella, antes de que Dios crease el mundo. ¿Pensaba en sí misma y se cuidaba de sí? ¿Daba, quizá, prisa al creador para la gran obra de la creación? ¿Pedía, quizá, elegir, cuando fuese creada, ésta o aquella condición? Ciertamente que no». Nada que censurar, admitió la comisión, pero hiperbólico. Y, sin embargo, ¿no es aquélla la condición precósmica del ayuno de cuarenta días? O bien: «La perfecta resignación de esta alma y muerte amorosa ha de ser como una llama devoradora que consuma todos los anhelos y todas las meditaciones y actividades, reduciéndola a esto sólo, por cuanto ella sabe que Dios es». Fue condenada por «temeraria y destructora de la disciplina». Y esta otra por malsonante y peligrosa: «Un alma que no aprehenda criatura alguna ni a sí misma, no vive distintamente memorable en sí, mas Dios vive en Dios, y Dios es vida, y Dios es», y esta otra aún: «No os hagáis reflexiones a vosotros mismos. La nada no se ve. Quien se ve es algo. Quien se ve a sí mismo, no ve su espíritu, porque el espíritu no es visible». Verdaderamente estas censuras oficiales eclesiásticas de clara defensa contra todo espíritu maligno e incitaciones a la vida mística muestran cómo únicamente el sentido mismo de la quietud divina puede llevar de la mano por este camino: nada puede sustituirlo.

¿Cómo se logra la quietud?

Una respuesta muy simple sería: tornándose testigos de uno mismo, observando la propia psique, dando un paso atrás. La mente está activa sin tregua, igual que un huso desarrolla una tela de pensamientos, imágenes, sensaciones, la tela se desliza ante la atención

para caer luego en la nada. Se desperdicia así, constantemente, la sustancia de la mente, que a causa de esta hemorragia se ve languideciente y como amodorrada. Si, por el contrario, se detiene el flujo, la fuerza vuelve poco a poco a irradiar, se adquieren poderes insospechados. ¿Por qué se permite el flujo? ¿Por qué se acepta una vida moribunda cuando podría esperarse una vida viviente? Cada vez que se trunca un deseo, una curiosidad que no tengan como mira la quietud, o se aplasta una obsesión incipiente, entonces se ha alimentado el poder de la mente. La sensación de frescura (¿«psique», de «fresco», *psychrós*?), de vigor, es inmediata.

A medida que la mente crece y se contiene, se aprehenden momentos de vida distinta de la existencia del cuerpo. Lo que puede suceder en éstos lo recogen todos los textos de vida espiritual de todos los pueblos, y es inimaginable para el profano. Quien lo haya conocido, incluso en breves trechos, se ha tornado bastante similar, por ser su opuesto, al culpable de una infamia. No podrá ni deberá narrar lo que ha visto: como a otros la vergüenza, a él se lo prohíbe el pudor. Sólo por una imposición excepcional se resuelve a romper el secreto, a riesgo de escarnio y envilecimiento.

Entre los frutos habrá una compasión por los profanos que viven los arquetipos de forma material e impura. Se ha oído el diapasón, los placeres comunes parecen desentonados. Es como escuchar ciertas campanas tibetanas fundidas y forjadas de forma que, percutidas, dan una límpida serie de armonías que precipita en el éxtasis; toda música que venga después vale en la medida en que se acerque a esa escala. Se ha oído, en sentido técnico, la música de las esferas (que era, precisamente, una sucesión de intervalos entre las armonías superponibles a las relaciones entre los planetas). Hoy sería imposible, salvo el olvido de esta gracia, trocar un mísero deber social por el bien. Antes al contrario, hoy se sabe que el único criterio posible del bien social sería éste, que favorezca a quien desee vivir orientado a este centro. Se difunde paz, incluso material, en un cuerpo social iluminado y orientado de esta suerte, y florecerán artes magníficas y austeras. Cuando se habla de esto, se suscita el furor, los

profanos reprochan los males que, a pesar de todo, existen en tales logros (¿quién osaría pretender extinguir el mal?), llaman al engaño (como si fuese posible divulgar siquiera un poco de ese bien, de ese éxtasis, sin alguna deformación). Es cierto que, cuando el ignorante ve que se propicia ese bien con jaculatorias, cánticos, inclinaciones, posturas variadas, imagina que se está buscando lo que él tiene en el corazón: la prosperidad de uno o de la mayoría o del mundo entero, salud, fortuna. Está claro que dejar creer que las cosas son así es erróneo; y, sin embargo, alguna relación existe también con aquellos beneficios, de los que es temerario hablar, no obstante, excepto por alusiones («tendréis ya el décuplo en la tierra»). Rezar para obtener, investir fe en aquello que podría dar beneficios puede ser un empuje para la concentración y la alabanza del ser. ¡Oh, ironía, oh, juego, oh, engaño!

Gracias a semejante engaño (¿y qué palabra no es una metáfora, un engaño respecto a la cosa?), quizás alguien se aproxime al centro, aquel centro que, una vez fijado (contemplado, hecho centro de un templo), incardina y ordena todas las cosas. Todo acontecimiento existe en la medida en que está próximo a ese centro. En la historia, hay sociedades que se acercan a esta claridad, donde la potencia que el hombre venera más es la de la psique dominada por el espíritu, donde el amor popular va al eremita, ante todo al recluido, después al penitente e inmolador y al intérprete de la tradición sagrada. Se otorgará obediencia a quien el santo, carente de bienes, de intereses, dedicado al sufrimiento, haya designado e inspirado. En la vida cotidiana se realizarán las labores asimilándolas a un cilicio o a una liturgia, según simbologías que el santo enseñará. El mal inevitable (que quizás está allí providencialmente a fin de hurtarnos a él, o para que aprendamos qué posibilidades del mismo hay en nosotros y que, si se mantienen alejadas, no es por mérito nuestro) se confinará en determinada parte de la sociedad y del año.

Esta posibilidad social puede parecer cercana a la realización del modelo que suministran algunas tribus de América. Pero no tiene ninguna importancia garantizar su existencia en vivo, pues lo im-

portante es su posibilidad por sí misma; ésta es el único patrón racional que poseemos para juzgar acerca de todo lo visible midiendo su grado de ser. Ningún otro patrón sirve a ello; son de Satanás la utopía libertina de la socialización completa de la sociedad y la utopía del equilibrio de fuerzas e intereses, que es, sencillamente, la situación de hecho. Pero es un patrón ideal, y una vez realizado no tiene posibilidades de durar más que cualquier otra referencia. Fatalmente, entre el inspirado y los intérpretes de la tradición habrá malentendidos, por lo que habrá disputas entre el rey y los sacerdotes, y la grieta de la conexión serpenteará cada vez más hacia abajo, pues la autoridad real por sí sola no tendrá manera de gobernar contra sus intermediarios, ni éstos contra la base de la pirámide. Y no está garantizado cuándo entrará el santo en liza: ¿trajo, quizá, san Bernardo algún beneficio imponiendo la cruzada? ¿Y no arruinó Bérulle su causa haciendo subir a Richelieu al poder?

Pero, si éste es el destino no exorcizable, ¡qué claridad procede de aquel modelo! Todo sufrimiento se explica como distancia respecto a él, cualquier trabajo cansa porque no es litúrgico, la familia se divide porque no es una *communio in sacris*, las relaciones son odiosas porque no tienen forma ni objetivo espiritual.

Tantos son los dones, pues, que reparte pródigamente el hombre espiritual...

El signo, no del hombre corriente, débil e inepto, sino del secuaz de Satanás, del siervo devoto del infierno, es que esta vida y conocimiento espirituales lo mueven a la abominación y al desprecio. Uno de los criterios demonológicos era que una furia natural se vence con sus contrarios, la mansedumbre, la resignación y la bondad, por cuanto una furia satánica se exaspera mucho más ante esa acogida. De igual modo, estas verdades y posibilidades y puntos de comparación espirituales tienen la virtud de desvelar, exasperándolo, al ser satánico.

«Hay quienes aman y desean este mundo, y quienes eligen librarse de él, y, ¿quién no ve que aquéllos serán enemigos de éstos? Si pudiesen, los arrastrarían con sus tribulaciones. Y se necesita gran

habilidad para encontrarse cada día entre las palabras de aquéllos y no desviarse del camino de los preceptos de Dios. De hecho, la mente que se esfuerza por ir hacia Dios, a menudo tiembla, consumida, por el sendero; y a menudo no lleva a cabo el buen propósito para no ofender a aquellos con quienes vive, quienes persiguen otros bienes perecederos y transitorios. Todo hombre sano está separado de éstos, no en cuanto al lugar sino al ánimo», explicó San Agustín en su *Comentario a los Salmos* (6 - 9).

Lo que tendrá la virtud, en particular, de desencadenar el odio del ser satánico es la pura contemplación sin sanción social alguna; aquel que busca la paz y conoce la Tradición, sin una vestimenta, un pretexto o una adhesión, que pueda relacionarse, de algún modo, con las cosas conocidas y toleradas del mundo, será odiado sin motivo alguno.

Puntos comunes de caminos opuestos

Hasta ahora hemos hablado de las mil maneras en que se oponen entre sí quien abraza el camino de la santificación y quien cede ante Satanás. Conviene hablar, asimismo, de lo que les hace espejos entre sí, diferenciándolos en igual medida de los seres comunes, fluctuantes, que siguen el camino del medio entre luz y tinieblas, el equilibrio no ya entre los vicios opuestos (el precepto de Aristóteles es que se avance equilibrando prodigalidad y avaricia, y los restantes vicios antitéticos), sino entre vicio y virtud.

Ambos saben que la vida es sacrificio. Los santificados sacrifican alabanzas y afanes, los satánicos ofrecen sacrificios embrujando, chupando la vida a los otros, a veces matando a otros, otras, a sí mismos, en una inmolación de soberbia, ofreciendo, como escribió Guazzo, robos, injusticias, sus propios haberes por avaricia, sus propias carnes por lujuria, su propia sencillez por hipocresía, su propia alegría por vanagloria, su propia facultad intelectual por odio hacia el orden y la coherencia.

Ambos están firmes en sus principios y no soportan mezclarlos y no conocen la duda, la perpetua incertidumbre del hombre corriente. Ambos viven justificados por principios opuestos.

Casi toda la literatura europea desde fines del siglo XVIII hasta hoy es una justificación del Mal. Ya en el umbral de nuestra época, *Fausto* es un acto de homenaje al Mal como fuente de bienes, a la inquietud contra la paz, a la acción contra la contemplación. Pero con astucia diabólica se oculta que el auténtico perverso es Fausto, capaz de enternecimientos, y no Mefistófeles, que tiene algún aspecto angélico luminoso, como el desprecio por la utopía y los enternecimientos. Y tampoco Fausto es un Satanás auténtico, sino un siervo de Satanás, pues se deleita por un instante con ese placer vago, encerrado en sí mismo y anguloso que tienen los seres del Mal, de la utopía de una tierra libre donde hombres libres vivan sujetos sólo a lo que la naturaleza inevitablemente impone, sin necesidad de tiranos como él, en un futuro eterno: la fórmula del Mal por excelencia. *Fausto* también consagra un equívoco de pequeño esclavo de Satanás, la ilusión de poderse distinguir, como siervo elegido del Mal, de los torvos pigmeos, esos seres sin pasado, surgidos del fondo, amigos del fuego destructor y de los seísmos, que quieren la muerte de todos los que vuelan alto.

Estos monstruos que cubrirán la tierra y a los que el moderado satanismo de Goethe habrá ayudado, gracias precisamente a su moderación engañosa, a extenderse, son los hijos más perfectos y definitivos de la persona que proclama en un poema de Alfred de Vigny: «He aquí los seres llamados hombres: sienten su amor extremo a través del fuego, sus grandes aflicciones también mediante el fuego, todo su ser no sabe salir del círculo de llamas que ha trazado», y que por ser abyecto no puede renunciar a la ternura (en eso llega incluso un punto bastante más bajo que Mefistófeles), y en la novela *Lélia*, de George Sand, se deja decir: «Tú sufres, tú sufres [...] y yo querría abrazarte, y llorar en tu seno poderoso; me parece que tu dolor es infinito como el mío [...] Los hombres te han dado mil nombres simbólicos, audacia, desesperación, delirio, re-

belión, maldición. Unos te han llamado Satanás, otros crimen: yo te llamo deseo».

El satanista se siente justificado, como el santo. Su sistema de justificación se apoya en chantajes sentimentales y en la idea de progreso (Michelet, en *La bruja,* expuso la forma más fogosa de este sistema que reconoce en la bruja al apóstol del progresismo moderno).

Otro aspecto, además de la justificación, une los dos opuestos. Ambos aprenden que el mundo está gobernado por la fantasía, por las ideas, que se pueden evocar imágenes del reino de las madres para cambiar las formas de la vida. Ambos saben que toda relación humana es obra de magia, ambos ven un aglutinarse (como dice la Biblia de la amistad de David y Jonatán) o un rechazarse de almas según las leyes de una simpatía mágica, en que el hombre común no percibe sino hechos sin profundidad.

Yeats escribió en *Ideas sobre el bien y el mal*: «Todos, sí, todos los hombres imaginativos están siempre arrojando encantamientos, aojaduras, ilusiones; y todos, especialmente los bondadosos, que no tienen una vida personal potente, pasan constantemente bajo la sombra de su poder. Nuestros más elaborados pensamientos y propósitos y sentimientos concretos a menudo, creo, no son nuestros, sino que han descendido sobre nosotros de improviso, o del infierno o de lo alto del cielo [...] Poco importa si ángeles o demonios, como creyeron escritores antiguos, se envuelven de forma organizada en la fantasía de cualquiera». Y, en 1901, en un libelo «mágico», añadió que «todo cuanto formulamos en la imaginación, si lo formulamos con suficiente solidez, se realiza en las circunstancias de la vida, actuando bien a través de nuestras almas, bien a través de los espíritus de la naturaleza», y en *Dramatis Personae*: «Es posible que la emoción sea una evocación y, situada más allá de los sentidos, modifique los acontecimientos, creando la buena y la adversa fortuna. Algunos que odian intensamente parecen perseguidos por violentos eventos más allá de su control».

Los mismos pensamientos, tan difíciles de expresar, formulaba así Meyrink en *El rostro verde*: «Ser señor de los propios pensa-

mientos ha de significar dirigir con omnipotencia el destino propio. Pero he rechazado la idea siempre que se ha presentado, pues los intentos que realizaba a medias no proseguían inmediatamente. Subvaloraba la fuerza mágica de los pensamientos y caía en el error original de la humanidad, creer que el hecho es un gigante y los pensamientos una vana producción de la mente. Sólo quien sabe desplazar la luz domina las sombras y, con éstas, el destino: quien intente obrar con los hechos, es una sombra él mismo que lucha con sombras. Pero parece que la vida nos debe afligir hasta la muerte antes de que comprendamos, finalmente, cuál es la clave de la misma».

Estas verdades de Yeats y Meyrink les son conocidas sólo a dos tipos de hombres, el que tiene por objeto la propia santificación y el que busca la propia condenación.

Ninguno de los dos se toma en serio lo que embriaga y adormece y hace quejicas a los hombres comunes; ambos han visitado el almacén de utillería, saben cómo se manejan los telones y las escenografías, y cuáles son; saben, también, ambos que el todo y la nada están comprendidos en su corazón y en su mente, que éstos deciden sobre el universo y no son nada, según lo que conciban y trunquen aquí y ahora.

Ambos saben que los símbolos determinan realidades, saben que un rito tiene una fuerza evocadora *ex opera operato.*

ESPERANZAS EN LA PROVIDENCIA

El bien nada puede si no recibe ayuda desde lo alto, una Revelación. Pero las ayudas que descienden están a la vez contrapuestas entre sí por más que aporten paz a los corazones y luz a las mentes. En Persia, los dioses de la India se tornan demonios; con el cristianismo, en el Mediterráneo, los dioses del Olimpo se transforman en lo que fueron los Titanes para ellos. Mahoma destruye las estatuas de la Ka'aba. ¿Es necesaria esta terrible alteración y destrucción periódica? ¿Es necesaria esta sangría, esta amputación ritual? ¿Era necesa-

rio que Porfirio fuese difamado por quien debía perseguir, sin embargo, una ascesis similar a la suya? ¿Era necesario imputar el satanismo a los maniqueos, quienes amenazaban con la pena del pecado gravísimo a quien ofreciese sacrificios al principio de las tinieblas? ¿Era necesario que los pueblos del mundo tomasen aspecto satánico a los ojos de los conquistadores europeos? ¿Que, entre el Islam y la Cristiandad, no se entendiese que Ibn 'Arabī y Ricardo de San Víctor hacían idéntico camino? ¿Que los mongoles exterminadores de musulmanes no supiesen que sus chamanes seguían en el cielo los mismos caminos descritos por Avicena? ¿Que puritanos como Bunyan, que recorrió paisajes interiores inmemoriales, o Jonathan Edwards, en sus raptos de éxtasis, no sintieran que recogían el hilo de la tradición custodiada en los monasterios que los suyos saqueaban? ¿Era, pues, necesario?

Ay de mí, para encarnar el Centro que no tiene circunferencia hay que fijar en la tierra un ombligo del mundo y, desde ahí, enmarcar el espacio, y hay que tener fe plena en ese descenso de lo divino, y esa fe plena puede oscurecer las múltiples posibilidades, providenciales, de la manifestación divina.

Sólo la idea de la Quietud como fin supremo, en sí y por sí, está limpia de sangre. No garantiza la paz material, de su proclamación puede surgir todo lo que forma el patrimonio del hombre caído, discordia y mortandad.

Pero a esta extrema tentación de Satanás se responde que aflicciones, discordias y mal siempre devastarán con un pretexto u otro; un mensaje divino de quietud no podrá ser la causa ejemplar, ni final, aunque su causa eficiente puedan ser los secuaces, extraviados por el espíritu satánico en el punto más íntimo, en el ímpetu mismo del entusiasmo con que han abrazado la revelación. La quietud es la perla caída en el barro; peor para quien, en lugar de recogerla y limpiarla, la deje en el barro.

Y cuando, a fin de que lo aprendiésemos, la religión ha sido perseguida para que diera inicio la Edad Moderna (y no se sabe si más el taoísmo de 1911 hacia acá o el catolicismo de 1789 en adelante, o,

todavía más, desde 1964 hacia acá, el Islam turco de 1919 en adelante, o la Ortodoxia, mortificada ya por los Romanov, de 1917 en adelante), la sangre de los mártires mutará en semilla de quietud. Quien tenga como meta la estrella matutina de la imperturbable paz interior no será embrujado: la puerta amurallada se abre para él, la fuente brota para él, suyo es el jardín cerrado, la torre de marfil lo acoge y, en el exterior, el insulto y la ira de Satanás lo confirman y lo alaban. Y su distinción traspasará las puertas de la agonía porque, como recordaba Yeats en *Oil and Blood*:

> En sepulcros de oro y lapislázuli
> cuerpos de santos y de santas exudan
> un milagroso aceite y olor a violeta,
> mas bajo capas de arcilla pisada
> yacen los cuerpos de los vampiros ahítos de sangre.
> Son sangrientos sus sudarios y tienen húmedos labios.

Capítulo 7

Qué es el poder

¿SE PUEDE ESTAR POR ENCIMA DE LA CONTIENDA?

¿Quién no se ha engañado alguna vez creyendo estar por encima de la contienda?

Reflexionando sobre ello se ve que casi nadie logra estarlo durante mucho tiempo: igual que pocos bailarines saben estar más de un instante en el aire, pocos devotos consiguen no distraerse de la oración.

El espejismo del don Abundio de *Los novios*, de Manzoni, símbolo de la pusilanimidad, es creerse por encima de la contienda por estar sólo atento a su propio provecho. El interés personal no es más que el papel que la Contienda asigna a cada persona en su juego; o, mejor, la Contienda nos ofrece elegir entre ocuparnos de nuestros asuntos o de los de los demás, es decir, entre actuar como guerrilleros aislados en la lucha de todos contra todos o inscritos en un regimiento y mudos soldados de una de las partes organizadas. A la guerra no se escapa, sea cual fuere su elección. E, independientemente de lo que se elija, uno se queda sin paz interior, porque el guerrillero deberá adecuarse a servir en la campaña de uno de los ejércitos, y el soldado bien tendrá que luchar contra sus compañeros de armas, si no quiere que se le coman el rancho, le roben las medallas o le re-

vendan los zapatos. Aislado y sometido, así está el hombre en la contienda, y si cree servirse de ésta en lugar de servirla, se vuelve, además de infortunado, ridículo. A la larga se descubre que lo más viril que se puede hacer es llorar, pues la risa suena falsa al cabo de poco rato. Quien se abandona a las lágrimas se purifica del resentimiento, deja de buscar al más culpable de los partidos en liza, cesa de ser partidario; aunque siga por fuerza luchando, reconoce que la razón es el abogado del vencido, que el poder corrompe la victoria, que el enemigo de hoy es el amigo de mañana, que no hay que juzgar, sino sólo extraer consecuencias, que si la izquierda golpea, la derecha debe atraer, que el combate es una forma de unirse al adversario, de adaptarse a él, y así de máxima en máxima, poco consoladoras, pero veraces, que se perciben a través del velo de las lágrimas.

Los guerreros de Homero lo sabían, y hasta sus caballos lloraban. Habían comprendido que ése era el único modo de alzarse por encima de la contienda.

Cuando el pobre Tersites quiere criticar la guerra de Troya, culpando de ella a los reyes caprichosos, es golpeado por el cetro de Ulises, y también él tiene que llorar en vez de maldecir. Homero no gasta palabras de conmiseración con el hombre feo y discutidor. ¿Por qué se muestra tan inflexible el tierno y sabio poeta? Ciertamente, no porque ignore la vanidad que acompaña siempre a la gloria, o el horror del combate, o la belleza de la paz, o la desgracia del débil, o la infamia de la masa que escarnece al que sangra y gime por haber tomado parte en ella. Un espíritu sectario y moderno diría: Homero está de parte del rey. Respuesta tan desvaída como truculenta. Homero sabe que nadie fue tan remiso a embarcarse hacia Troya como Ulises, y también sabe que Tersites en el poder sería quizá más inmoderado que Agamenón, menos generoso que Aquiles, y que, desacostumbrado al mando, no se resistiría a la más ingenua de las tentaciones, la venganza. Como máximo, los nietos de Tersites tal vez se pareciesen a los reyes reinantes en tiempos de su abuelo: por un camino sangrientamente tedioso se ha vuelto al punto de partida. Si Tersites quería arrastrar a sus compañeros de armas s a la revuelta,

debía prever e impedir las consecuencias de su primera protesta pública, urdir una conjura, adaptarse al enemigo a batir imaginando continuamente sus reacciones, es decir, transformarse él mismo en rey, irracional como los reyes. Más aún, debía cegarse aún más que ellos, pues se había engañado creyéndose distinto a ellos, fingiendo ante sí mismo perseguir una meta diferente en el empleo de los mismos e ineludibles instrumentos del poder: mentiras, intrigas, corrupción, amenazas y reparto de honores.

Homero no plañe al lloroso Tersites porque Tersites ha esperado a ser aplastado para echarse a llorar. Homero no está de parte de los reyes, y es cierto que sólo gracias a él conocemos sus vicios pueriles, pero sabe bien que el latido del corazón de Tersites se habría acelerado con una sonrisa de Helena, con la promesa de un reino, con una imagen de sí mismo como hombre que persigue objetivos nobles. Y por eso, mientras que reverencie, en su corazón, poder y prestigio, es inútil querer matarlo en la plaza pública. Que llore primero el mal en sí mismo, después ya no querrá juzgar a nadie. Después podría incluso darse el caso de que se rebelase, mas ya no juzgando a los jefes a quienes insidiar, sino organizando una revuelta, es decir, convirtiéndose en rey. Y entonces ya no sería Tersites, sino el objeto de odio de (otro) Tersites, sobre cuya espalda descargaría a su vez el cetro. Para un hombre tierno y sabio como Homero, Tersites es un Ulises en estado de oscuro y rugoso germen, Ulises es ese germen convertido en árbol. Para él, es como si Tersites golpease a Ulises y Ulises padeciese bajo el cetro de Tersites; todo parece ocurrir ante las murallas de Troya, pero está ocurriendo siempre y en todas partes. Homero no sólo sabe ver árboles en las semillas, sino también, en la semilla, la semilla futura e idéntica producida por el árbol oculto en ella. Él sí está, verdaderamente, fuera de la contienda, y si hubiese una hilera de Homeros, constituiría una casta de sacerdotes proféticos.

En las antiguas sociedades reguladas se permitía a quien sintiera la vocación sacerdotal obedecerla abiertamente. Mas quien la ejercía, precisamente por estar por encima de las contiendas, debía estar continuamente tentado de determinarlas, dirigirlas; Tersites no só-

lo es un Ulises fetal, sino también un Homero corrompido, un sacerdote degenerado que quiere dirigir la contienda aun estando fuera. Para entender este otro y harto terrorífico aspecto de Tersites, convendrá observar otra escena que se desarrolla en una sociedad aún más compleja que la de Homero, en el reino azteca.

Los emperadores aztecas de Tenochtitlán, por clara sugerencia del clero, habían dejado subsistir a sus enemigos de Tlaxcala, con los que regularmente se enzarzaban en batalla sin riesgo alguno, dada la pequeñez de aquel principado, sin tampoco abusar por ello de su preponderancia para aplastarlo. Menos conocido era que el clero de Tlaxcala estaba de acuerdo con el de Tenochtitlán. Esto lo ha hecho público hace sólo unos años la poética arqueóloga Laurette Séjourné.

Para traducir a palabras actuales el lenguaje ciertamente más impresionante de los sacerdotes de los dos pueblos, se dirá que es cierto que Tlaxcala era objeto de una guerra continuada, pero ello servía para ocupar a los jóvenes guerreros, canalizar la necesidad de sacrificio, novedad, riesgo, melancolía, ebriedad, disciplina y peligro, que muchos han juzgado tan fuerte como el hambre y alguno ha considerado delicada como el amor. Y precisamente la exasperación periódica de esa necesidad (por consiguiente, mal), su regularidad, servía para mitigarlo y para transformar, por reacción, a los pueblos que la sufrían en apacibles, gentiles, amantes de las flores al arrancar, ya que no la violencia a sus guerreros, por lo menos su carácter rapaz y torvo. Hasta tal punto era así que los guerreros ni siquiera querían matar a sus enemigos en la batalla, sino únicamente hacerlos prisioneros; eran los sacerdotes quienes los inmolaban de forma ritual, es decir, sin ferocidad, más bien con espanto. Y era guerrero aquel que supiera bailar solicitando el sacrificio tras la captura, como ilustra un hermoso poema bélico, *Rabinal Achí*, recogido por el abad Brasseur de Bourbourg de la boca de un indígena que, en trance de muerte, traicionó el secreto con el que, tras la conquista española, su pueblo había envuelto aquella poesía.

Los sacerdotes urdían y no urdían el destino de sus pueblos, es decir, establecían las germinaciones y preparaban el terreno para ca-

da una, sin tomar partido jamás, pues sabían bien que cualquier abuso de poder o falta de previsión se hubiera vuelto en su contra; tenían, cierto, el dominio, mas a condición de no prevaricar. Sabían incluso que este dominio lo tendrían durante el ciclo asignado, al punto de que, a la llegada de Hernán Cortés, el emperador, aconsejado por ellos, ni siquiera opuso resistencia, prisionero de su lucidez.

He aquí, sin embargo, la escena que proponemos a la reflexión tras la del Tersites aplastado. Durante una de las habituales batallas, los guerreros de Tenochtitlán capturan al mayor héroe de Tlaxcala y lo mantienen en prisión a la espera del suplicio, que consiste en un combate, atado a una piedra y armado con apenas un bastoncillo, contra siete guerreros que simbolizan a los planetas y llevan coraza. En la celda, se le hacen propuestas de evasión, que él, prefiriendo la suerte normal del guerrero capturado, rechaza.

El día convenido es conducido al anfiteatro, donde muere tras haber dado muerte, increíblemente, a alguno de sus contrincantes.

Han asistido al sacrificio, en el anfiteatro, algunas figuras cubiertas. El héroe no sabía que eran los sacerdotes de Tlaxcala, los mismos que, conmovidos por su heroica belleza, han decidido, por una vez, junto a sus colegas de Tenochtitlán, salvar a la víctima. Pero él se ha negado, pues tiene fe en sus enseñanzas. Y ahora se ha desangrado ante sus invisibles ojos.

Si, por ventura, hubiese descubierto el secreto y, en lugar de enfurecerse como sería humano que hiciese, hubiese logrado llorar francamente por su dolor, en ese instante él mismo se habría convertido en sacerdote y poeta. Y si ellos no le hubiesen llorado, ya no serían sacerdotes, sino guerreros de muy vil especie, y el sistema social fundado en su avisada sabiduría pronto se habría hundido, pues los hombres de parte no pueden gobernar un todo. Ciertamente, la salvación está en el hecho de que el sacerdote de Tlaxcala llore al héroe a quien inmola de acuerdo con los sacerdotes de Tenochtitlán, y sólo ese velo de lágrimas separa al sacerdote del diablo. Pero ¿precisamente para que esas lágrimas formasen un velo perpetuo en sus ojos era para lo que los sacerdotes sacrificaban, perpetuamente, a las criaturas más bellas?

¡Horrenda pregunta! Mas quien desee el poder, no puede dejarse turbar por ella:

HORROR, SANTIDAD Y PODER

Thiers instigaba a los *communards* a que incendiasen para abatirlos por la indignación que ello suscitaba; los partidarios de la Comuna de París creían en una filosofía que habría justificado idéntica maniobra en su favor.

Es razonable poner en duda que un gobernante pueda santificarse: para regir el juego de diferencias, el equilibrio de ambiciones facinerosas de que se compone la «cosa pública» hace falta un arte aprendido más de lobos, serpientes y topos que de corderos. Pero, para complacer a la canalla sentimental, el príncipe se muestra en pose zalamera, rezuma afectación, y así se gana la fama de «bueno».

El poder corrompe, y a quien quisiera ejercerlo con mansedumbre no simulada, más le valiera suicidarse. Y, sin embargo, aquel ideal del príncipe bueno que, bajo restos deformes, sigue prosperando, inextirpable, en los corazones populares a despecho de tanta desilusión y demostración de lo contrario, podría llegar a encarnarse. Pero un auténtico príncipe bueno no debe ser sentimental, no puede ignorar los pavorosos arcanos del poder, ni estar desprovisto de los venenos de la serpiente. Un tratado del arte del gobierno, obra de un antiguo príncipe chino, Han-fei tzu, aporta un vivo retrato del hombre político que, sin dejar de serlo, tome el camino de la santidad y de la trascendencia, es decir, cuadre el círculo.

Han-fei (nacido en torno a 300 o 280 a.C.) es taoísta, es decir, niega toda importancia a la acción; es más, recomienda como suprema sagacidad, tanto para administrar los intereses como para dejarse guiar por la gracia celestial, destruir toda voluntad. Él hace esta recomendación, sobre todo, al hombre político: «El Camino es el principio de todas las cosas y la medida del bien y del mal. Por eso, el príncipe esclarecido se aferra al Principio para comprender la fuen-

te de todos los seres, y está atento a la medida para conocer la fuente del bien y del mal. Espera, vacío e inmóvil, dejando que las cualidades se definan por sí solas y que los asuntos alcancen su ordenación. Al estar vacío, puede comprender el verdadero aspecto de la plenitud; al estar inmóvil, puede corregir a quien se mueve. Los que deban hablar se adelantarán para cualificarse; los que deban actuar producirán resultados. Cuando las cualidades y los resultados encajan, el príncipe no necesita hacer nada, y el verdadero aspecto de cada cosa será desvelado. Por eso se dice: el príncipe no debe desvelar sus deseos, pues si lo hace, los ministros se pondrán la máscara que prefiera él. Tampoco desvelará su voluntad, pues, de hacerlo así, los ministros le mostrarán un rostro distinto. Por eso se dice: descarta gustos y disgustos y los ministros revelarán su auténtica forma; descarta la prudencia y la astucia y los ministros cuidarán sus pasos. Por eso, aunque prudente, el príncipe no urde tramas, sino que hace que todos los hombres aprendan cuál es su condición. Aunque pleno de cualidades, no las despliega en sus actos, sino que observa los motivos de sus ministros [...] El príncipe esclarecido reposa en alto, en ausencia de toda actividad, y, debajo de él, tiemblan de miedo los ministros».

El príncipe descrito por Han-fei es de un modo tal que, comparado con él, el modelo renacentista maquiavélico parecería ingenuo: él se apropia de los resultados de sus ministros, «vacío, inmóvil, indolente, observa desde su lugar en la oscuridad los defectos de los otros».[1]

Este soberano posee un aspecto que a Maquiavelo, hombre moderno, debía escapársele a la fuerza (o parecerle una pura simulación): el hierático. El único acto que debe realizar es la atribución de los cargos, pero lo hace sin participación, sencillamente, comparando con actitud crítica las promesas hechas (las ideologías) y los resultados obtenidos a continuación por los ministros. En esto no conoce clemencia ni ferocidad: actúa como una estrella que sigue su órbita.

Un buen carpintero se sirve de la regla incluso cuando le bastaría con el ojo; así lo hace también el príncipe sabio, que, cuando po-

dría conducirse siguiendo su talento personal, se basa en los antecedentes y está atento a no permitirse ningún refuerzo de poder, ya que «el único motivo por el que los ministros no matan a su príncipe es porque no tienen la fuerza». Éstos se esforzarán por hacerle perder el equilibrio fomentado cualquiera de sus vicios; por eso, si quiere salvarse, deberá atenerse a la virtud más inmaculada, reprimir toda vanidad o concupiscencia, sobre las que aquéllos se precipitarían a satisfacer con alegría de tentadores. Y así, cuando se tiene el valor de llevar hasta los extremos el arte de gobernar —que Maquiavelo no se preocupó de intentar—, se realiza el extraordinario descubrimiento de que aquéllos son, ni más ni menos, las reglas de la ascesis. Los *arcana imperii* se convierten en los *mysteria salutis*.

El hombre de mundo y el santo parecen estar en las antípodas y, sin embargo, cuanto más se adecue cada uno a su vocación, más adopta enteramente su forma, más pronunciada será la semejanza, mayor será la increíble ósmosis entre uno y otro. Aparte del tratado de Han-fei, esta verdad resplandece en una obrita occidental afín, de autor desconocido, el *Epilogo dei dogmi politici secondo i dettami rimastine del cardinal Mazzarino*.[1] Éste empieza sin reticencias a poner como preceptos generales de toda política sabia «Simula» y «Disimula», y demuestra cómo, si lo pone de veras en práctica, el auténtico político está obligado a una disciplina interior que, al menos en este aspecto, lo hace semejante al santo. De hecho, para simular bien, hace falta conocerse a fondo; no se pueden dejar a la casualidad, es decir, al traidor instinto, los propios actos; y, para lograr un dominio verdaderamente eficaz, constante, de los gestos y la mirada, hay que poner orden en su origen, que son los movimientos interiores del ánimo, para que se vuelvan sencillos a fuer de estar vigilantes a la manera de los santos.

Así es como debería proceder un auténtico político: «Equilibra todos los sentimientos y miembros de tu cuerpo, si el ojo está más

1. Colonia, 1698; reimpresión, Milán, Sonzogno, 1905, págs. 9-12.

relajado de lo debido, el pie, la cabeza más torcida de lo conveniente, examina las arrugas de la frente, la limpieza de las comisuras de los labios, y si al andar vas demasiado lento o muy apresurado [...] Cuida bien en qué momento y lugar te muestras imprudente, en palabras o en hechos [...] No dejes correr por tu semblante otro sentimiento que la humildad y la cortesía».

El santo cuidará de no provocar nunca disputas, alejará con suavidad el discurso de las cuestiones que podrían alterar y provocar, pero del mismo modo obrará el hombre político, pues «si sospecha que otros rumian en su mente algún pensamiento, introduce desde sí un razonamiento de materia directamente contraria, encomiándola [...] pues, si él estaba fijo en la especie opuesta, nunca será tan circunspecto, ni podrá menos que salir a defender su pensamiento o impugnarlo, y hacer objeciones pertinentes que permitan ver su opinión contraria».

El santo nunca habla de sí mismo, y tampoco el político (aunque frecuentemente explicará versiones falsas de su propia vida para pedir a los demás que le expongan la suya).

A menudo, el santo estimula conversaciones y juegos que no tengan sombra de malicia, al igual que el político, aunque éste para medir de esa manera el modo que tienen los otros de reaccionar y de tratar temas por sorpresa.

El eje de toda operación política será, como fin último, la purificación interior, pues «tal te muestres por fuera, así estarás provisto por dentro». Además, quien procure por la solidez del poder, no sabrá qué hacer con pasatiempos como el honor, los aplausos y la gloria y la exhibición, igual que un verdadero santo.

Por otra parte, el autor del librito expone, a propósito de los religiosos con quienes tratará el príncipe, que «la santidad que no es sólida, sino aparente, pronto muda en interés político»; por afinidad y por consustancialidad, podría añadirse. De hecho, hace falta un discernimiento más que agudo para distinguir la astucia del político de lo seráfico del asceta, cuando aquél lleve a la práctica las máximas que cierran el librito: «Cuando alguien te alabe, imagínate que

se burla de ti [...] No te alabes ni reproches porque no quieran tenerte contento. Otros te halagan para morderte [...] Cuando alguien murmure de ti y te deshonre, haz como si quisiera demostrar tu virtud [...] Alábalo todo. Habla bien de todos, cuando menos no hables mal de otros [...] Reflexiona sobre lo que haces y lo que dices. ¿Puede interpretarse tu razonamiento en el mejor sentido? Si es que sí, ciertamente se hará; si es que no, piensa que quizás escucha o ve alguien a quien tú no ves». Mas, ¿por qué ir en busca de la semejanza del político verdaderamente íntegro y el santo, de estas dos rarezas, si Manzoni ya lo dijo todo acerca de ello en *Los novios*, con la conversión del Innominado? Éste es lo opuesto de un político mediocre, de un don Rodrigo totalmente ocupado en los placeres personales que un hombre verdaderamente avezado en el manejo del poder desdeña; es lo contrario de un pobre intrigante como el conde Zío. El Innominado, con toda su vehemencia, está acostumbrado a considerar a los hombres por lo que valen, a seguir la formación de los equilibrios de fuerzas sin cuidarse de juzgarlas, está próximo a la perfección moral, le bastaría apenas nada para convertirse en un asceta puro.

EL SECRETO DEL PODER

¿Cuál es el secreto último del poder? Que la verdad y la fuerza habitan entre los humillados y los silenciados, y que quien les da la palabra se convierte en señor.

Enunciado así, este secreto de la historia vibra con un trémolo desagradable, es muy parecido a un embuste de retórico. Y, sin embargo, es bien cierto que el mayor asecho de los imperios está en las catacumbas pobladas por inermes, más que en las filas enemigas dispuestas al combate, y la agudeza máxima de un gobernante es la eliminación de los nidos de sufrimiento. Se cuenta que el zar Nicolás I, despachando con el jefe de la policía secreta imperial y teniendo que impartirle principios de actuación, le entregó un pañuelo blanco di-

ciéndole: «Seca con él las lágrimas de los que sufren y que tu conciencia esté así de inmaculada». Si ese gesto se hubiese grabado de verdad en el corazón de los gendarmes, la autocracia no se habría derrumbado lastimosamente. La verdad habita entre los débiles porque la razón, superflua para el fuerte, es la única fuerza del oprimido, a quien la opresión obliga a forjarse con todo cuidado aquella única arma (la teoría del derecho divino y natural, de las normas que trascienden las vicisitudes humanas). Quien gime bajo la opresión, alimenta con sudor y sangre la planta del conocimiento; para el poderoso, éste es objeto de desprecio, o de curiosidad, o de adorno; sólo la víctima tiene hambre y necesidad de él.

No sólo la verdad habita entre los humillados, también la fuerza (futura) le está asignada. De hecho, todo poder subsiste gracias a un esqueleto, que es su jerarquía; cada estrato recibe autoridad desde arriba y transmite atributos desde abajo, tal es la circulación de la sangre de la fuerza política. Pero toda potencia suscita, si es que no la encuentra, una potencia opuesta (y si no tiene una ante sí, fatalmente se escinde internamente), y la potencia rival estimula a los estratos que sufren contra la jerarquía, haciendo subir lo bajo hacia lo alto. La mecánica de los equilibrios sociales requiere que la potencia enemiga tenga por aliados a quienes la jerarquía imperante aplasta con su mole. Por eso es fatal que el Tiempo trabaje a favor de los excluidos.

Quien, por un instante, se separa de las pasiones del presente descubre que los poderosos son los más dignos de piedad, porque no hay dinastía que no alimente en la sombra al regicida, no hay casta que no esté obligada a hacerse obedecer por sus matarifes. En los primeros tiempos del cristianismo, cuando el muy natural milagro de la triunfal salida de los perseguidos de las catacumbas y de las cuevas de los circos estaba aún lo bastante próximo como para inspirar espanto, imperaba la costumbre de que el distinguido con un obispado llorase amargamente la investidura y reforzase el color de los paramentos con la palidez del rostro. ¿Y quién más poderoso que un obispo de los primeros siglos?

El temor suscitado por la majestad y el imperio es el mismo que el despertado por una flor en capullo: estática conmiseración de lo efímero, sobresalto ante la víctima adornada con las enseñas del dominio, tan parecida al toro que se acerca al sacrificio empenachado y cascabeleando. Según Frobenius, hubo un tiempo en que se inmolaba ritualmente al rey en ciertas solemnidades; era un modo de transformar en ceremonia una necesidad que la mecánica histórica prueba ser, de cualquier modo, inevitable.

Todo esto lo atestiguan, de manera brevemente sibilina, bien conocidas máximas: «Lo que se siembra llorando se recoge cantando», «Tras las cenizas, la resurrección, como el carnaval antes de la Cuaresma», «Sangre de mártires, semilla de fieles». La masa ignora estas verdades extraordinariamente corrientes, por eso ama y envidia a los poderosos, desprecia y compadece a los oprimidos, y difícilmente imagina el cráneo bajo la cara, la flor naciente sobre la calavera sepulta, único uso legítimo de la facultad de imaginar. Todo poder y toda opresión le parecen eternos a la masa, y mientras no se pertenezca a ella, no es dado comprender cómo la misma fuerza maléfica nos exalta en la buena fortuna y nos deprime en la adversa. Y, a la inversa, quien se separe de la masa para contemplar estas verdades, para imaginar detrás de cada cosa su contraria, logra varias y extrañas compensaciones. Una, absolutamente aturdidora, es la revelación de que nada puede alcanzarse sino a través de su contrario: la libertad sólo bajo el juego de las normas, la felicidad merced a la disciplina, el poder en virtud de la humillación. Los seres apartados por excelencia, los monjes, se flagelan, ayunan, velan, a sabiendas de que por esos caminos se alcanza una alegría garantizada. Los acróbatas estiran dolorosamente los miembros para hacerlos flexibles e indoloros. Los sabios se retiran a la soledad y el silencio para aprender las leyes de la sociedad.

Los griegos expresaban estas verdades enseñando a guardarse de la envidia y a mandar temprano al ostracismo; los romanos sabían que no se debía desfilar triunfante sin la escolta del bufón; los antiguos chinos, antes de un asalto, mandaban por delante una patrulla

de suicidas, y la vista de la sangre voluntariamente derramada horrorizaba y desequilibraba al enemigo. La sagacidad máxima aconseja exponerse menos a la envidia que a la vista, y en ciertas tribus argelinas es habitual cubrirse el rostro para hacerse inaccesibles, majestuosos cual personas interesadas en ocultarse.

Los que se sientan en tronos o en cátedras son chivos expiatorios, los sabios prefieren disfrazarse de oprimidos, de medio muertos. El rey deslumbrante de oro y el sacerdote mortificado por su color negro son los polos del orden social y, entre ambos, el negro es el poder verdadero, lo contrario del oro visible. El orden sólo se sustenta a condición de que no se formen catacumbas peligrosas, por eso los sacerdotes deben acudir a todas partes de luto para reconocer oportunamente, mitigar, contener. Al igual que se espera que el rey sanee los pantanos, compete a los sacerdotes prestar oído al llanto; de hecho, nada es tan fácil y fútil como asfixiar a los oprimidos, fútil porque nadie es nunca original, por lo que todo sufrimiento, protesta o desgarro está en el aire y es del aire, y las hecatombes no sirven para disiparlos.

Si se quiere medir la firmeza y el vigor de los poderosos, basta observar si en torno al trono florecen las artes y el pensamiento; uno de los signos de gobierno compacto y duradero es el mecenazgo, el cultivo de cuanto hay de más inerme (y, por ende, peligroso): belleza y razón. Un arte malsano es índice clínico de una catástrofe civil inminente, incluso con la apariencia de plena lozanía.

El arte máximo de gobierno consiste, pues, en la solícita caracterización de los oprimidos, y es una empresa ardua, pues los auténticos oprimidos son aquellos cuya vocación es obstruida, y las vocaciones son, en ausencia de castas, entidades volátiles e intangibles. Sería cosa de gentecilla descubrir la opresión si ésta se presentara siempre de forma obvia, como ausencia de comodidades o en forma de deseos insatisfechos; no, es mucho más sutil, parecida al efluvio que anuncia las pestilencias que sólo el asceta, delicado por la templanza, estaba en condiciones de recoger en el aire, según las antiguas creencias. Actualmente, ¿quién es el oprimido y humillado? ¿Quién el futuro, y por consiguiente increíble, detentador del cetro?

¡Ay de quien se deje distraer por las respuestas más banales, ya explotadas por los poderosos! Los oprimidos no son los indigentes, cuya suerte habría podido resolverse ya en la década anterior, ni tampoco los últimos supervivientes de las hileras de víctimas del siglo pasado. Los auténticos oprimidos, aunque la mayoría de ellos lo ignore, son los que sufren el desgarro de la vulgaridad, de la ausencia de formas, y que no se dejan engañar por la feria de los falsos problemas (cuestiones que pueden reducirse a diferencias entre una derecha y una izquierda, entre reacción y progreso). Éstos empiezan a elevar un débil lamento: como toda voz de humillado, primero serpentea tímidamente, provocando una indiferencia tan arrogante como ciega o bien una irrisión que oculta la inquietud o bien una invitación a actuar que es un implícito escarnio de la impotencia. Mas estas heridas, y con ellas toda nueva necesidad, toda reiteración de las ideologías burguesas o proletarias, toda renovada violación de las normas naturales, todo desprecio de la necesidad de estilo, añaden un valor nuevo al invisible y creciente patrimonio de créditos, de martirios, de potencia.

La ilusión del tiempo

Así pues, gira la rueda del tiempo, caen los poderosos y ascienden los míseros. El *Magnificat* es la meditación política última.

En ciertas farsas, los actores caen muertos cada poco y, cuando empiezas a no hacerles caso, he ahí que vuelven a levantarse más vivos que nunca. Parece una alegoría bufa de la historia, donde un colectivo pequeño de personas actúa perpetuamente, puede desaparecer durante un trecho para reaparecer después. De hecho, ¿cuál de las fuerzas psíquicas colectivas hoy día en escena no presume de un pasado de cíclicas ascensiones y desapariciones? Las constelaciones de apariencia más moderna son, en realidad, inmemoriales.

Así pasa con el colectivismo. Actualmente se reputa científico, mas, si alzamos ese velo, he aquí de nuevo el antiguo personaje que habló por boca de Praxágoras en *La asamblea de las mujeres* de

Aristófanes, que se encarnó en Espartaco, que llegó al poder en Persia, en el siglo V, con los seguidores del mazdeísmo, volvió a ser clandestino entre ciertos maniqueos para propagarse luego por Europa como bogomilo o begardo, vistió el hábito religioso con las *jacqueries* francesas, con los Ciompi florentinos, adoptó maneras evangélicas en la Münster de los anabaptistas, entre los *levellers* de Cromwell, alcanzó durante breve tiempo el poder entre los puritanos recién desembarcados en Nueva Inglaterra; después, tras renunciar a la religiosidad, volvió a presentarse cuando la conjura de Babeuf en el París revolucionario, preludio de nuevas conquistas del poder después de tan paciente espera.

Otro personaje parece muy reciente, el ateísmo, y, sin embargo, ya en los *Salmos* se habla del «necio que en su corazón dice "Dios no existe"»; Sexto Empírico aporta una lista de ateos griegos y, en Escandinavia, el rey Olaf, el santo, escuchó declarar a Gaukater, el guerrero: «No soy pagano ni cristiano. Yo y mis compañeros profesamos como única religión la fe en nuestra fuerza y el ser invencibles en la batalla». La *Finnbogasaga* cuenta que Finnbogi el Fuerte, interrogado sobre la fe por el emperador de Bizancio, declaró: «Creo en mí». En la India, el *Jaiminīya Aśvamedha,* redactado entre los siglos IV y X, cuenta de una vieja que sólo creía en los bienes, tachaba de fraude las devociones, y de patraña las Escrituras. El ateo se mantuvo oculto durante la Edad Media, para hacer ostentación después, desde la época en que Shakespeare hacía exclamar a Lafeu en *A buen fin no hay mal principio*: «Se dice que pasó la época de los milagros, y tenemos filósofos que consideran como acontecimientos ordinarios y corrientes los fenómenos sobrenaturales e incomprensibles. De aquí proviene que nos burlemos de los más admirables prodigios, atrincherándonos en una ciencia ilusoria, cuando debíamos ceder humildemente al miedo de lo desconocido».*

¿Qué fuerza, qué presencia nueva ha aflorado en la historia moderna? ¿Quizás el persuasor oculto, amparado en los medios de ma-

* Acto II, escena III. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947. (*N. del t.*)

sas? Parece, ciertamente, que nunca se haya orquestado tan perfectamente la opinión; y, sin embargo, ¿qué psicotécnico de hoy supera a Felipe el Hermoso, rey de Francia? ¿O a Enrique VIII de Inglaterra, que convenció a todo un pueblo de que se deshiciera de sus monasterios? ¿O a Enrique VI de Inglaterra, con su Somerset, que empezó por decir que la Misa se celebraba de verdad sobre una mesa, y no sobre un altar, y a discutir si dicha mesa debía estar en uno u otro lado de la iglesia, su forma, su orientación, sobre si era oportuno estar ante ella en pie o de rodillas, hasta que todos estuvieron tan alborotados que apelaron a la voluntad real? ¿Y qué técnico del golpe de estado rivalizará con los manipuladores del París del siglo XIV? Destacaba entre éstos Étienne Marcel, pero se reveló uno de los suyos, el cual he aquí cómo supo dar la vuelta a la situación: partieron a caballo, él y dos cómplices, desde distintos puntos de la ciudad blandiendo un estandarte y gritando el lema (*Montjoie au roi et au duc!*). A cada uno de los tres le siguió una columna de gente curiosa y excitada, y la perplejidad y la unanimidad llegaron al colmo cuando las tres columnas se vieron marchando unas hacia otras como reflejándose. He ahí el cortejo ante la puerta donde descansa Étienne Marcel: le ordenan gritar a él también su lema, él obedece (reconociendo así la autoridad de ellos), se le golpea, se le vitupera y se le da por muerto. Ni con la ayuda de la televisión y la radio se podría hacer mejor.

Hay en la actualidad una fuerza que parece del todo autóctona, el apasionado amor por el automóvil. Ciertamente, nunca como ahora ha sido petulante, sino que vegetó tímidamente durante milenios; se atrevió el emperador Galieno, y aún más el gobernador de Atenas, Demetrio de Falero, recordado por Polibio, quien estaba puerilmente fascinado por el automóvil que escupía agua durante las procesiones.

Nada cruza la imaginación que no haya tenido o no tenga manera de colorear un momento de la historia; no hay derrota no vengada ni victoria no pagada en los milenios, el afligido reirá y el afortunado llorará. ¿Por qué no comparar, pues, la historia a una serie de partidas distintas donde las cartas son, no obstante, las mismas?

He aquí los máximos antagonistas de nuestra historia: el cristianismo (y antes que éste, las religiones incorruptas y severas) y el espíritu de decadencia (Tertuliano decía a los paganos: «Reconozco en vosotros a una antigüedad corrupta, anulada»), destinado a ser representado perpetuamente con idénticos trazos: un erotismo difuso en la sociedad, una obsesión por los espectáculos, del circo al mimo, una obsesión por el lujo extravagante ligada a cada vez mayores ayudas sociales y gravámenes fiscales, y una tendencia a divinizar al Estado y a su jefe. En semejante clima, la religión se reputa (ya desde Cicerón) una colección de mitos que, o deforman la historia o bien ocultan verdades científicas o simbolizan preceptos moralistas. Éstos son los rasgos de las antiguas decadencias, pero, también, de aquella recuperada con nombre cristiano en la Roma renacentista y desaparecida con la Contrarreforma, reaparecida con la Ilustración incluso con fugas de columnatas clásicas, pliegos de peplos y declamaciones plutarquianas, y hoy en día triunfante con ropajes, ¡ay!, más descuidados, pero según maneras inveteradas: delirio erótico, búsqueda de la ebriedad, obsesión por el espectáculo, por el deporte y adoración del Estado o de sus jefes.

Y, una vez más, en apariencia se eclipsa el cristianismo, con su pudor, su desdén por los espectáculos profanos, su indiferencia por el bienestar y su negativa a adorar a la sociedad.

¡Qué infinita aversión entre estos protagonistas de la historia! La dulcísima indefensión cristiana no salva de los exterminios paganos, los paganos vencidos en vano invocarán, con Símaco, la tolerancia, como si cada uno de los contendientes sintiese en la fibra más honda del corazón exhumar de nuevo una lucha sin cuartel porque es inmemorial, que ya opuso a macabeos y helenizantes vergonzosamente desnudos en sus palestras, los profetas con los incrédulos orgiastas, Noé con los que no creyeron en el diluvio. Los vivos son similares a cuerpos inertes que los muertos, tenaces e invisibles, visten para volver a su eterna partida, que contrapone dos formas enemigas de buscar la felicidad: una, la cristiana, a través de la ascesis, los ritos austeros; otra, la pagana, a través de la voluntad prometei-

ca de experiencias nuevas. El cristiano busca la quietud interior, el pagano instiga los apetitos, busca el aturdimiento. Cuando un hombre como San Agustín atraviesa el confín fatal que separa un mundo del otro, todas las dimensiones se le invierten, y no hay comparación para un trastorno semejante salvo el pasaje de la muerte a la vida. Y cuando es una sociedad entera la que quiere atravesar ese confín, en un sentido u otro, hasta ahora es siempre borboteando inevitablemente la sangre.

Pero también en el seno de la Cristiandad gira la rueda en el mismo cubo por los siglos.

Desde que surge el cristianismo, a cada nueva generación de cristianos le ha correspondido, ineludiblemente, sufrir idéntica tentación: en un recodo de sus vidas, se alza una voz oscura y melindrosa para seducirlos. Si se escucha atentamente, se aprecia que, en realidad, es un lamento de idiota que consta de escasas propuestas, jamás cambiadas. Y, sin embargo, hace estragos en los corazones; es como si los jóvenes que se abren a la vida no vieran la hora de precipitarse en trampas antiquísimas, asidos por muertos envidiosos que quieren verlos repetir sus propios pasos, sus vergonzosas pantomimas.

La primera nota de la vieja canción puede variar entre los dos extremos de la gama, puede ser una nota de horror: «Nosotros, espíritus puros, hemos caído en un mundo soez y repugnante, hemos nacido de forma inmunda», o puede ser una nota de euforia histérica: «Estamos en un mundo estupendo, camino de serlo cada vez más, en vísperas de una explosión de belleza y felicidad carnal». La nota de horror también podría desarrollarse en un canto de santidad; la eufórica no puede sino hundirse en vergonzosos delirios.

Poco importa, sin embargo, por qué extremo comience el canto del Seductor, su desarrollo siempre es el mismo, y lleva el mandamiento: «Hay que llevar a cabo todas las experiencias posibles», porque sólo así se nos libera de la sucia materia, agotando todas sus posibilidades, o porque, siendo todo sagrado, no hay nada que no se esté obligado a atravesar (quizá para comprender a todo hermano). Na-

da importa la premisa, que se encuentre a un extremo u otro de la gama. ¿Quién no repite hoy, embrujado: «Debo llevar a cabo experiencias»? Así, en los comienzos del cristianismo, los seguidores de Basilio consideraban que debían cometer todos los pecados, y contaban 365, tantos como días tiene el año, y se persuadían de que un ángel presidía cada uno de ellos con la intención de empujar a los mortales, y que, al cometerlo, convenía dirigirse a él, diciendo: «¡Oh, Ángel, llevo a cabo tu obra, oh Potencia, ejecuto tu acción!». Y experimentando toda abominación decían liberarse de ella y volar seguidamente al Espíritu puro.

No sólo los seguidores de Basilio siguieron estos perversos preceptos. San Ireneo de Lyon advertía: si de verdad queréis todas las experiencias, ¿por qué no aprendéis mientras tanto todas las artes y oficios? Pero será la hilera de iniquidades la que atraerá a la cuadrilla de seguidores de esta tradición satánica, que regresa, siempre idéntica, con los herejes de la Edad Media, entre Hermanos y Hermanas del Espíritu Libre, entre beguinas y begardos en el siglo XIV. Entre los alumbrados o «iluminados» de España, entre ciertos quietistas infames en el siglo XVII se la adivina harto fácilmente, y no hay que adivinarla, está al descubierto entre las sectas siniestras de Rusia. Siempre en nombre del Espíritu, opuesto a la Naturaleza, como entre basilios y nicolaítas, aquí está de nuevo en Hegel, que preconiza librarse de las pasiones apagándolas. Y reaparece entre los falsos místicos del siglo XIX, abordados por Huysmans. Y no hace falta seguir.

La vieja y monótona canción, en su segunda estrofa, proclama que hasta ahora sí que estaban en vigor ciertas leyes, subsistían ciertas instituciones, pero hoy todo debe ser nuevo, incomparable, renovado, purificado por el fuego, pues se abren cielos nuevos y tierras nuevas, se es adulto, se ha dejado atrás, de una vez por todas, la minoría de edad. La nueva dispensa, proclamada ya en los primeros siglos, vuelve a ser proclamada por los seguidores de Amalrico de Chartres («¡Hoy se es adulto, se está en el ciclo del Espíritu!»), para ser condenada por el segundo concilio de Letrán y volver a surgir con

ciertos minoritas del siglo XIII, que repiten (¡oh terrible monotonía!): *Sicut veniente Joanne Baptista ea quae praecesserant reputata sunt vetera* [...] *ita adveniente tempore Spiritus Sancti*, que puede traducirse como: «Vino un hombre llamado Juan y lo que estaba vigente antes de él se consideró superado [...] y así ahora, en este tiempo en el que expira el Espíritu Santo...». Aquí está otra vez, el mísero estribillo, condenado otra vez en el siglo XV, cuando lo repiten los *homines intelligentiae*, diciendo que las doctrinas de los antiguos santos y doctores han caducado y sobrevienen otras nuevas: *Cessabunt et supervenient novae*. Es comprensible: a quien tiene que vender trastos viejísimos le conviene llamar a la renovación.

Ahora suele venir otra estrofa de la triste canción, el reclamo a la pobreza y al servicio social. El primero en entonarla fue Judas Iscariote. ¿Cuántos sectarios medievales no insistieron en que había que volver a la pobreza evangélica, al mero servicio, superando lo sagrado? La tradición de iniquidad detesta todo aquello que alimenta la quietud y el abandono a lo divino, especialmente los ritos inmutables, y por eso reitera, siglo tras siglo, las acusaciones de los picardos a los fastos ceremoniales (*ornamenta ecclesiarum omnia derident*), repite con los alumbrados que es preferible la virtud a la elegancia de culto (es un fraude rancio, se finge que hay que elegir entre dos cosas que nunca han sido contrarias; ¿quién ha obligado jamás a optar entre virtud y belleza de rito? Increíblemente, durante siglos, este truco barato se mostró siempre eficaz), hasta llegar a los decretos del concilio de Pistoia, obra maestra del odio satánico hacia la belleza ritual.

Si se quiere buscar el secreto de los corazones seducidos por estas sirenas deformes (tan parecidas a aquellas de las que habla Kafka en un breve apólogo), se encuentra, sin cambio alguno en siglos, una cierta común y pobre obsesión erótica que se avergüenza y querría aprobación, exige respeto, reclama consagración y finge ser caridad o conocimiento o acto sagrado. Y entonces pide ayuda a las viejas sirenas de la impiedad.

Si es increíble que una repetición tan previsible siempre encuentre víctimas, es milagroso que se haya salvado, rechazando un

asalto tras otro de estas víctimas enloquecidas, una tradición opuesta que, de siglo en siglo, ha repetido sus rigurosos signos distintivos, preservando intactos sus cantos, sus gestos de bendición. También ésta ofrece una renovación, pero la del hombre que se arrepiente y reniega, por eso surge totalmente imprevista y nueva. También ésta ofrece la ebriedad, mas acompañada de una seráfica y belicosa severidad. Hoy unos pocos aún recuerdan esta tradición, aunque los poderosos han puesto todos los medios para borrar sus huellas, y lo que se recuerda vuelve a aflorar fácilmente. Y si hubiésemos de olvidar su existencia, volvería a irrumpir de improviso con un violentísimo contragolpe, pues anularla del todo es imposible; en resumen, la canción del mal sólo vive como rebelión, ofensa y sacrilegio. Necesita de aquello que odia y persigue.

Esta reflexión sobre el tiempo, siempre cambiante y siempre igual, conduce, finalmente, a librarse de la fascinación del poder, siempre precario y siempre ilusorio, que impone a quien cede ante él las mismas ascesis que la santidad. Mas, ¿cómo vivir sin ejercer el poder? ¿O sin adquirir alguna autoridad? La autoridad es, en verdad, una potencia disminuida, una coacción mágica.

Autoridad y magia

Pocos disfrutan de una autoridad innata, pero cada cual aprende a hacerse valer de alguna forma y en alguna parte; todo el mundo tiene su movimiento y su timbre, un modo particular de reclamar y seducir que no será el del imperio y el de la autoridad, pero que influye, de cualquier modo, sobre algunos. Si se contempla una multitud podrá apreciarse en ella una variedad de magias individuales distintas. La más evidente es, sin duda, el ojo que hace bajar la mirada, el porte majestuoso, mas veamos una en las antípodas, la de los simples chiquillos, que desata el impulso de proteger y mostrar benevolencia; o esa otra, que chantajea, la de la gente de rostro afligido y oscuro; o esa otra aún, directamente regocijante, de los joviales. También la pro-

pia autoridad tiene cualidades distintas, e incluso opuestas, según se ejerza en los barrios de bribones o en la corte, en el patio de un cuartel o en el tablado de los artistas. Así, las maneras insinuantes que pueden parecer gentiles y seductoras a un humillado, fastidian a quien está acostumbrado a una afabilidad señorial. La jactancia que atemoriza en la hostería moverá a risa en la escuela de esgrima.

¡Cuántos encantadores y encantadoras entre nosotros sin ellos saberlo! Está intentando fascinar quienquiera que mueva las manos al hablar como trazando signos mágicos y componga la expresión, móvil o hierática, del rostro, y module su lenguaje como dibujando caricias o golpes; la mirada clemente, la caída persuasiva, soñadora de este anciano, ¿no están, acaso, intentando calmar la aprensión del interlocutor, que le estará agradecido y quedará cautivado, al igual que ocurre entre la nodriza y el párvulo? Y con su ritmo ansioso y su timbre estridente, ¿no está alterando esta mujer el equilibrio de quien la escucha? El mejor mago tiene, ciertamente, el aspecto cambiante, y en cada ocasión adivina el mejor medio para seducir a quien esté poniendo en su punto de mira, ora mostrándose paternal, ora pueril, ora sometiendo, ora moviendo a compasión, pero estando siempre fuera del juego. La mayoría de las veces se domina un solo método, el que en la infancia nos sirve para salirnos con la nuestra, y ni siquiera se sabe hacerlo servir: se es instrumento de él, no amo; del mismo modo, un animal sólo tiene un arma y una táctica, la de su especie. Las maneras individuales que los hombres tienen para fascinar se asemejan, por cierto, a las de las familias individuales de animales, y los tratados de fisonomía enseñaban con toda propiedad a reconocer al animal al que cada uno se pareciese. Los chamanes de Siberia y de América se entrenan para representar a todos los animales posibles durante sus sesiones, y así aprenden todos los movimientos y todos los timbres lisonjeros o atemorizadores posibles, no para ponerlos en práctica, sino para conocerlos íntimamente y hurtarse a su captura.

Imaginémonos caídos por desgracia en poder de uno cualquiera de los rostros que nos miran entre una multitud: cesaría nuestra in-

diferencia y seguridad, acabaríamos expuestos sin refugio alguno a sus emanaciones psíquicas, fueran cuales fueran, hasta sus tics nos obsesionarían. A menos que sepamos, mostrándonos inermes, intimidar o seducir, obsesionar a nuestra vez y con mayor fuerza. Ciertamente, en esa circunstancia calamitosa, ¿quién no podría amenazar con paralizarnos, impidiéndonos nuestra independencia interior y, por ende, toda recuperación psíquica por nuestra parte?

Mas, sin llegar al caso extremo de la dominación, ¿cuántas de las caras que percibimos a nuestro alrededor no podrían, mañana, subyugarnos? Esa actitud femenina, débil e inconstante, que parece prometer sumisión y pedir que se la guíe, con sus facciones extraviadas e inermes, otras tantas trampas para encadenar nuestra atención, primero, y luego la voluntad. O bien esa extravagancia de bufón, que despierta piedad además de diversión, pero que, precisamente, por la presunción de superioridad que ofrece a cualquiera, es el anzuelo con que atrae a su órbita. Y el vicioso con aire de implorar caridad conoce el mecanismo de que hablan los versos de Alexander Pope:

El vicio es un monstruo de aspecto tan pavoroso
que, apenas lo percibes, ya lo detestas,
mas si lo ves a menudo, y te acostumbras a su rostro,
primero lo toleras, luego lo compadeces, y acabas por abrazarlo.

El frío horror atrae tanto como la placidez: el pájaro o la ardilla que se dejan seducir por la serpiente lo aprenden a sus expensas.

A lo mismo se exponía el mesonero de Manzoni quien, «por esa especie de atracción que a veces nos lleva a considerar un objeto de enojo igual que un objeto de amor, y que quizá no sea otra cosa que el deseo de conocer lo que tan intensamente obra en nuestro ánimo, se detuvo un momento a contemplar al huésped». Quién sabe si, en otras circunstancias, ese huésped no se habría convertido en el amo del mesonero cuya atención había atraído.

El hombre avisado y bien educado evita fijar, o cruzar, la mirada si no hay necesidad. Los funcionarios ingleses en las colonias no

«veían» al súbdito, y quien no consigue hacerse visible permanece hipnotizado. Según prescriben los tratados de ascética, el hombre piadoso camina con los ojos bajos; cuando los alza, son profundos y penetrantes. Quien no es sugestionado, sugestiona. Es sugestionable quien no sea por completo indiferente a la opinión de los demás y a lo que piensan de él; sólo el asceta está a resguardo, por consiguiente, de la influencia psíquica de los demás.

Así pues, todos son encantadores virtuales capaces de emanar el ritmo que domina o rodea, la fascinación que ata, y en la selva no es el león el único que domina con su ferocidad (más que con su fuerza), sino también la mariposa que levemente hipnotiza, prendiendo con la visión de misteriosa simetría («espantosa simetría», dice un verso de Blake) de sus alas.

Este juego psíquico lo estudian dos artes: la guerra y el amor.

Raramente hay que neutralizar a un enemigo sólo con la desnuda violencia; es una especie de pánico en el aire lo que marca la derrota, y entre las tribus primitivas se derrama poca sangre, pues pronto se advierte la inclinación de la balanza de ésta o aquella parte, a favor de ésta o aquella potencia psíquica; por eso, los enemigos se miden con posturas amenazantes, con gritos espantosos, y el primero que sienta encogerse su corazón se dará a la fuga. Los poemas épicos narraban que, en ese momento, habían aparecido los dioses del victorioso.

Los simios luchan de la misma forma, rara vez miden materialmente sus fuerzas respectivas. También en la vida corriente es raro que se llegue a la lucha: se resuelve todo con el tono.

Como la osadía confiada, la fe es la sustancia de la fuerza psíquica, el secreto está en hacer que la pierda el enemigo. Los medios son mágicos y, como tales, mueven a risa a quien no esté sujeto a su sistema general (en ciertas ciudades sudamericanas, el automovilista amenaza con defecar en la leche de nuestra madre; e incluso yendo entre Roma y Milán, una conductora sonreirá divertida al oírse llamar *pulaster* con tono de maldición). Pero si se descubre el tipo de provocación eficaz, ya se tiene atrapada a la víctima.

La fuerza psíquica puede brotar, además de la fe en la propia suerte, del espanto; si uno se siente en peligro manifiesto, se convierte en temible, y Churchill supo usar, en 1940, este encantamiento de la desesperación con los ingleses.

La fe de cualquier clase se alimenta de banderas, de objetos dedicados a ella, del recuerdo de los difuntos, de la convicción de ser empujados por un destino: instrumentos mágicos.

En el amor, el juego de las sugestiones es bastante parecido, y no por casualidad se decía de Marte y Venus que eran planetas consonantes; la vehemencia y la osadía son movimientos tan marciales como afrodisíacos. De este modo, en *Diálogo de la belleza*, Tasso observó que, cuando uno se apresta a la batalla, no piensa sólo en la fuerza, «sino en los uniformes, en las banderas y en la empresa [...] y sobre todo en quedar bien, en hacer una buena demostración», porque, como observa uno de los interlocutores, «creo que la belleza es una violencia de la naturaleza, que fuerza los ánimos a amar, de forma que no se pueda oponer nuestra resistencia o defenderse [...] y, por el contrario, diría que la fealdad es impotencia, debilidad y servidumbre natural». Entiéndase bien: impotencia, debilidad y servidumbre psíquica.

Quienes se querrían libres de toda sugestión mágica, cuando no quieran o no sepan usar el arma más poderosa, la atención constante al Origen y el Fin de toda fuerza, deben buscar una defensa en el ritmo parejo de la ecuanimidad y la lógica. De Rachewiltz cuenta que, entre una tribu nubia, había advertido cómo un indígena dibujaba signos en la tierra mientras lo escuchaba con la cabeza baja. Una vez hubieron trabado amistad, le había interrogado sobre el motivo, y aquél le explicó que con aquellos signos había marcado cada frase suya; subdividiendo el sinuoso fluir de la voz extranjera, según la lógica y el ritmo de los periodos, había evitado ser arrastrado y hechizado.

Epílogo en forma de cuento
o La casita en el bosque

Sí, incluso a Cadacual le sucedió extraviarse en la espesura de un bosque una noche de invierno y, en esa profunda oscuridad (se oía la lechuza, relampagueaban los ojos amarillos y redondos del búho, se insinuaba el ala del murciélago), tropezaba calamitosamente entre tronco y tronco. Y, ¿cuándo el infortunio no duplica el golpe una vez que te tiene cogido? Aquí está el primer rugido del trueno, luego la lluvia torrencial sobre los árboles, y finalmente el suelo convertido en un pantano. Empapado, jadeante en la oscuridad, Cadacual cayó varias veces y, perdiendo el aliento, se levantó, cuando (¡Oh, celestial auxilio!) se le apareció una débil luz y, en medio de un claro, una casita. Estaba salvado.

Nadie abría. Siguió llamando, a los golpes añadió súplicas, hasta que, finalmente, rechinó el cerrojo y compareció una muchacha. ¿Cómo no negar que era amable? Ni el temblor que agitaba a Cadacual, ni sus ojos dilatados, ni las manchas de sangre mezcladas con barro en las ropas desgarradas por los abrojos turbaron aquel rostro angelical (o apagado, o quizá petrificado). Con voz apesadumbrada, ella dijo:

—¿Y aquí queréis quedaros, pobre hombre? ¿No me escucharéis, verdad? ¿No os pondréis a salvo?

—¿A salvo, yo? ¿Yo? Salvado de ese infierno, ¿de qué podría tener que huir aún?

—Habéis ido a caer donde el horror es más lóbrego que en el bosque.

—¡Donde estaba a punto de sucumbir!

—¿Y creéis que vuestro destino será menos duro aquí dentro?

—¡Pero, qué me estás diciendo! —gritó Cadacual, recobrándose de pronto, abortando con su risa el funesto encantamiento. Reanimado por el fuego que ardía en la chimenea, sonreía a la muchacha, pues eso era ella aún, a pesar de su hacer tan lúgubre.

—Ya veo, es vuestro destino. Quedaos, pues. Dejad que os ayude. —Beatriz (ése era su nombre) le ayudó a recobrar fuerzas, y él se preguntó seguidamente si ella había querido antes burlarse de él, o si no sería un poco, amablemente, insensata; alargó una mano para acariciarla, como para transmitir un poco del calor que le había penetrado en las venas en aquella mejilla de aspecto tan gélido; ella, indulgente y compasiva, sonrió, a la vez que el brazo de él quedaba rígido en el aire: del subsuelo salía un gemido atroz, ronco y prolongado.

—Ahí tenéis algo que podría proceder de vuestro futuro —dijo ella, mientras se le borraba la sonrisa.

Beatriz le indicó cómo, apartando una baldosa del pavimento, se podía, aplastando la cara contra el suelo, percibir la sala que había en el sótano, y Cadacual pudo discernir entre las tinieblas un rincón iluminado donde yacía un hombre parecido a él, encadenado de pies y manos, en el suelo. Agachado junto a él, un anciano le sujetaba tiernamente la cabeza entre las manos. A su alrededor bailaba y se pavoneaba un payaso con el rostro pintado, un bombín negro en la cabeza, y en el cuerpo desnudo una casaca demasiado grande y toda remendada; tenía en la mano unas tenazas manchadas de sangre, y las iba mirando, unas veces de cerca y otras de lejos, haciendo como que las golpeaba para desaparecer luego con una cabriola, levantando una polvareda, en la oscuridad. El anciano, con voz dulce y paternal, consolaba al torturado.

—Sí, lo comprendo, es doloroso abandonar una costumbre a la que se está apegado, y la costumbre de la quietud, de la falta de reacción y de la falta de sensibilidad, deberíamos decir, es desgraciadamente muy fuerte. Mas, reflexiona, la quietud también es vejez, estasis, muerte. Nunca como en la sufrida y lúcida inquietud, en la agitación consciente, se está atormentadamente vivo y joven, sufridamente tendido hacia el futuro, disponible para la experiencia inédita. ¿Experiencia discutible, la del dolor? Sí, pero, precisamente por eso, abierta a la esperanza, al diálogo con la esperanza.

—¡No! —gritó el infortunado encadenado cuando reapareció el payaso en el cono de luz y empuñó, mofándose, una nueva herramienta.

—Ahí está tu error —corrigió el anciano, con un punto de irritación en la voz—, en este «no» gritado al porvenir, en este pesimismo. Cultiva en ti mismo una actitud de confianza, de valor, pronuncia un «sí» juvenil al futuro sin aferrarte a nostálgicos recuerdos de un pasado protegido, tranquilo, pero inerte. Cierto que no se debe exagerar: tampoco él —agitó una mano, jocosamente reprobadora, al bufón, quien fingió caer fulminado— tiene razón, porque querría abrir, amputar sin método. Pero son dos extremismos: el tuyo, que pretende dejarlo todo como está, con los viejos defectos y abusos, con el inmovilismo de tu sensibilidad carente de estímulos, y el suyo, que se permite poner todo en discusión y trastornarlo. El camino de en medio es el verdadero, déjate guiar sin soberbia. Mira, apenas él se acerca, tú te retraes con cada orgulloso músculo de tu cuerpo, se ve que renuncias al encuentro, y no sientes ninguna caridad por él.

—¡Maldito! —gritó el torturado cuando el payaso le soltó una descarga eléctrica.

Enseguida intervino el anciano:

—¿Cómo te has atrevido? ¡Caridad! ¡Caridad! ¿Qué somos sin caridad? ¡Címbalos resonantes! ¿Cómo osas juzgar mal a un hermano tuyo? Pongamos que él exagera, ¿cómo poner en duda su buena fe? ¿Has intentado seriamente comprenderlo?

El bufón empezó a retorcerse las manos y a soplar como un desesperado.

—Él busca de forma quizás excesiva, pero sincera. Busca, y nosotros debemos reconvenirnos por no estar cerca de él, por no amarlo suficiente. ¿Estamos, en verdad, abiertos al que es diferente? ¿Al que está pagando personalmente su compromiso? ¿Puedes tú, de buena fe, negar que cuanto él hace tiene un valor seguro, aunque no sea más que de ruptura de los viejos esquemas de relación? ¿Que él propone un proyecto nuevo?

Desde arriba y sin ser visto, Cadacual estaba horriblemente fascinado, y las pocas veces que apartó la vista de la hendidura, vio que Beatriz observaba inmóvil el fuego del hogar, como acostumbrada desde tiempo inmemorial a cuanto sucedía en el sótano.

Cadacual, mirando de nuevo por la fatal fisura, vio al bufón cosquillear, mientras cantaba una letrilla átona, el pie derecho del torturado con una pluma, mientras acercaba lentamente al otro pie una cerilla encendida.

—¡Te quemo sólo un dedito! —anunció el payaso imitando un dialecto del norte.

El pobrecillo torturado lanzó otro grito, y el anciano convino:

—Lo sé, son sacrificios, mas tras haberlos aceptado te sentirás otro, estarás más vivo, coincidirás mejor contigo mismo, hombre entre los hombres. Te sentirás cercano a los que sufren y que, quizá por dolor, hacen sufrir. Te verás liberado de todas las superestructuras superfluas, caerán los tabiques entre tú y los demás, quemados en una gran hoguera de amor. Acepta todo con sociabilidad, sin encerrarte en tu individualismo estéril. Debemos avanzar constantemente hacia nuevas formas. ¿No te gusta la palabra progreso? Llamémosla desarrollo. Mira cómo vengo a tu encuentro. El cuerpo, tal como lo has conocido hasta ahora, no puede seguir existiendo. Debes vencer la idolatría de sus formas, ese inmovilismo. Movimiento, constante y generoso devenir, ahí está la verdadera espiritualidad, debemos proyectarnos en dimensiones siempre cambiantes. ¿Quién ha dicho que tu cuerpo debe permanecer así, como lo has conocido

hasta ahora? He ahí un concepto por desmitificar. La estrella a la que miramos, la utopía y la esperanza nos apremian a una invención constante de nuevos valores, a una elección inquieta y experimentada de sensaciones y posibilidades nuevas. Con todo el riesgo que ello comporta. Tú intercambias lo accesorio y lo esencial. Ahora bien, yo nunca te diré que sacrifiques la sustancia, pero no puedo permitir el esteticismo, por el que, por ejemplo, estoy seguro que exiges dos orejas, cuando basta con una. ¿Por qué este signo de ostentación? ¿Para qué dos? Tu silencio es la confesión de tu irracionalidad. No seas dogmático, intenta comprender sin prejuicios las exigencias angustiosas que, una vez libre de prejuicios, te parecerán, sobre todo, exaltantes. Una vez que te hayamos librado de la oreja izquierda, te acostumbrarás pronto y bien. ¡También los impresionistas fueron rechazados al principio! No hay posibilidad que no deba ser asumida y explorada sin prejuicios. Después, todo será una disposición a descubrir, a crear, más allá de las convenciones. ¡Habrá que reinventar el mundo!

Crujieron los cartílagos de la oreja quebrada por el mordisco de la gran tenaza: el payaso había sido rapidísimo. El torturado, ciertamente, se quejaba, mas iba exhalando palabras nuevas:

—Quizás he estado equivocado hasta ahora. El desarrollo, el progreso, son inevitables, ¡ay del que se cierre, ay del que no tenga caridad...!

—¡Por fin! —gritó el anciano—, también tú sientes ahora la belleza de ser hombre entre los hombres, más allá de los privilegios, hasta del más peligroso, que nos hace sentirnos inocentes. Todos somos responsables de todo, y sólo sintiéndonos solidarios con la culpa de todos podemos responder a nuestra vocación de hombres humanos. O nos salvamos todos juntos o nada. Prueba a repetir conmigo: «Quiero ser hombre entre los hombres». Otra vez. Otra más. ¿Ves cuánto bien que hace?

—¿Y si tuviesen razón ellos? —dijo Cadacual.

Beatriz inclinó la cabeza suspirando:

—Se te ha concedido ver lo que te espera. El temporal ha pasado, el alba tiñe de rosa el horizonte, dentro de poco podrás reemprender el camino, guiado por el sol.

—Pero ¿y si tuviesen razón ellos, guiados por una columna de humo en la niebla, por un sol negro, por las dolorosas fuerzas de la materia?

—Así sea. Busca, pues, tu destino en el sótano. Hasta ahora nadie, entre quienes te han precedido, ha pensado nunca de forma distinta. —Y le señaló la puerta que conducía al sótano.

De nuevo sola, Beatriz se sentó frente a la chimenea preguntando a los consumidos troncos si llegaría alguna vez el hombre soñado, tan fuerte que resistiera el encantamiento de la casita del bosque, que prefiriese su altiva y suave belleza a la voz ronca y lastimera del anciano y a las piruetas del payaso.

rb